نصوص الفكر العربي الحديث

ابن رشد وفلسفته

مع نصوص المناظرة
بين:
محمد عبده و فرح انطون

تأليف

فرح أنطون

تقديم

د. طيّب تيزيني



١٩٨٨

الكتاب ابن رشد وفلسفته

تأليف فرح أنطون

قدم له د . طيب تيزيني

الناشر دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ص .ب ٣١٨١ / ١١ ـ هاتف ٣١٧٢٠٥ / ٠١

التنضيد شركة المطبوعات اللبنانية . ش .م .ل .

تصميم الغلاف نجاح طاهر

الطبعة الأولى ١٩٨٨

نصوص الفكر العربي الحديث

.. هذه السلسلة

في الفكر العربي الحديث كتب أدت دوراً تنويرياً واضحاً. وأحياناً دوراً نضالياً مباشراً، إلى جانب دورها المعرفي، وقدمت إسهاماً في «عصرنة» الفكر العربي، بمعنى: الخروج به عن أساليب الكتابة التقليدية اللفظية، التي كانت تتناول موضوعات لا علاقة لها بالواقع ولا بهموم الناس الثقافية أو المعاشية.. وبمعنى: الدخول، فعلياً، بالبحث والكتابة في قضايا العصر، قضايا الواقع الاجتماعي والثقافي في بلادنا، عبر التفاعل مع التيارات التقدمية والتنويرية في الفكر العالمي، والتفاعل مع الحركات التحررية والديمقراطية في بلادنا وفي العالم.

هذه الكتب والنصوص التنويرية، التي أضافت جديداً، وأثارت جدلاً، وأسهمت في تطوير الفكر العربي الحديث باتجاه التقدم - لم يعد الكثير منها متوفراً، وبعضها مفقود حتى من المكتبات العامة.. فمن أهداف هذه السلسلة أن تضع هذه النصوص بين أيدي القراء والباحثين، فتعيد طبعها مرفقة بمقدمات ودراسات توضح دورها ومكانها في حركة الفكر النهضوي، وفي حقل الصراعات الاجتماعية، ناظرة إليها في ضوء فكرنا التقدمي الراهن - هذه المقدمات والدراسات يتولّى كتابتها عدد من الكتاب والباحثين.. مع محاولة إضافة توضيحات وشروح، في الهوامش، بما هو ضروري، لجعل هذه النصوص أكثر وضوحاً وأقرب تناولاً للقارىء العربي الحديث.

مقدمة

فرح انطون ومحمد عبده
في الخصومة التاريخية الديمقراطية
أو : من ابن رشد .. إلى فرح انطون ومحمد عبده

دراسة بقلم : طيب تيزيني

- ١ -

كان القرن السابع عشر قد حمل في ثنايـاه علامـات انـذار مبكـر للأمبراطورية العثمانية الشائخة في بنيتها الاقطاعية العسكرية. فالأزمة البنيوية أخذت تعلن عن نفسها لتجتاح مجموع مظاهر تلك الأخيرة. وكان ذلك قد برز خصوصاً على الصعيد الاقتصادي المتعلّق بنظام التملّك الاقطاعي، والصعيد السياسي السلطاني، والحقـل العسكـري العتادي والانضباطي. فلقد أخذت هـذه الصعد تفقـد مـن هيمنتهـا بمثابتها أركان النظام الاقتصادي الاجتماعـي القـائـم، ليتحـول هـذا الأخير إلى حالة من الاضطراب جلب معه مزيـداً مـن الضرائـب التـي كانت تذهب إلى خزائن وجيوب مجموعات متسعة جديدة من القادة العسكرييـن والمدنييـن. إضـافـة إلى ذلـك، تضخّـم الفسـاد والرشـوة واللصوصية! **فغدا الجيش ـ مثلاً ـ حقلاً يتنازع عليـه أصحـاب النفـوذ** الاقتصادي والسياسي والديني. فالدخول فيه أصبح يخضع لشروط من

الصفقات المالية التي تقدَّم لقاء ذلك؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوظائف الحكومية. وبذلك، أخذ العسكريون الفقراء من الجيش الانكشاري يفقدون امتيازاتهم النسبية، التي كانوا بموجبها يحققون ـ على الأقل ـ حياة مادية مستقرة إلى حد أو آخر. وهذا ما أوجد بين هؤلاء وجموع المفقرين من فئات الفلاحين والبدو والحرفيين الصغار المدنيين والموظفين جسوراً واقنية اسهمت في بلورة أشكال من التحالف بينهم. ولكن غالباً ما كانت التحركات الناجمة عن ذلك التحالف تجيّر لصالح زعماء من العشائر أو الطوائف المحليين أو تقمع بقوة وعنف.

وعلى الطرف الآخر من العالم وفي الوقت نفسه، كانت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحربية العميقة تتابع اختراقها للمجتمعات الأوروبية الغربية في سياق عمليات انتقال معظمها من علاقات اقطاعية مستنفدة تاريخياً إلى علاقات أخرى تقوم على سيادة طبقات رأسمالية وسوق رأسمالية وإنتاج رأسمالي. وكانت أصداء ذلك تصل عبر اقنية، متسعة شيئاً فشيئاً، إلى الأمبراطورية الآخذة في التصدع. وعلى رأي بعض الباحثين، كان التأثير العثماني في القرن السادس عشر قد تعاظم في أوروبا إلى درجة أنه أوشك على حسم الموقف بجعلها خاضعة عسكرياً **للأمبراطورية**. لكن استمرارية التحولات البنيوية العميقة هناك في سياق عمليات الانتقال المذكورة تواً جعل أوروبا لا تصمد للتدخل العثماني فيها فقط، بل أحالها إلى وضعية متفوقة تاريخياً على مجتمع الأمبراطورية الاقطاعي. ومن ثم، ظلت طاقة هذا الأخير متخلّفة عن استيعاب التطورات النوعية التي حدثت هناك في العلم الطبيعي وتطبيقاته الانتاجية الاجتماعية والحربية؛ فحدث خط التفاصل والانحدار. ولم يكن ذلك، في حقيقة الأمر، ممكناً. فالمجتمعات الأوروبية الغربية كانت في معظمها متجهة، في حينه، نحو استكمال تحولاتها الرأسمالية التقدمية، في حين كان ذلك المجتمع في حالة استكمال تصدعه وافساحه الطريق أمام بديل لم يفصح بعد عن شخصيته.

وإذا تتبعنا الموقف، اتضح لنا أن القرن الثامن عشر كان حاسماً، على نحو عام إجمالي، في انتصار العلاقات الجديدة في أوروبا، وفي التهيئة للثورة الصناعية التي ستنقل المجتمعات الأوروبية الغربية إلى وضعية عليا من التطور الرأسمالي، بحيث إن ذلك يسير يداً بيد مع تحول تلك الأخيرة إلى مرحلة الامبريالية. وفي هذه الحالة وتلك، كانت الامبراطورية المركزية الاقطاعية تواجه ثلاثة تحديات تطرح وجودها على بساط البحث. فلقد تمثّل التحدي الأول بتسارع عملية تصدع نمط الإنتاج الاقطاعي في الداخل؛ بينما تجسَّد الثاني في اتجاه للانفصال عن الامبراطورية انطوى على نزوع قومي بصيغ دينية أحياناً واسهم في التحريض عليه التدخل المتلاحق للدول الأوروبية الاستعمارية (حدث ذلك في اليونان، كما في الجزيرة العربية ومصر). أما التحدي الثالث فظهر في التأثيرات المتنامية التي أخذت تولدها في مقاطعات الامبراطورية التطورات العلمية المتسارعة والآتية من تلك الدول الأوروبية. وقد أسهم ذلك، مجتمعاً، في تشجيع هذه الأخيرة على غزو واحدة أو أخرى من تلك المقاطعات.

من تلك المقاطعات برزت مصر بمثابتها سبّاقة في السير على طريق انتقال بطيء ومعقد من العلاقات الاقطاعية إلى بعض معالم حديثة تشير، بدرجة أو بأخرى وعلى نحو إرهاصي، إلى النمط الرأسمالي في الإنتاج. وقد أخذ ذلك يفصح عن نفسه في النصف الثاني من القرن الثامن عشر يداً بيد مع عملية **تفسخ السلطة السياسية والاقتصادية للمماليك. فتفسخ نظام الالتزامات تاريخياً أولاً، وثانياً، نشوء بعض القوى الاجتماعية الجديدة في المدن والريف تحدرت من الحرفيين** الصغار المدمَّرين المفقرين ومن العمال الذين كانوا يحشرون في ورشات ومزارع الحكام وكبار جباة الضرائب، ومن الفلاحين المنتزعي الأرض والهائمين على وجوههم في الريف والمدن، وثالثاً وأخيراً بروز أشكال من بعض التحولات الفكرية (على صعيد طلائع المثقفين البرجوازيين) والحربية والصناعية، إن هذا - بصيغته العمومية الاجمالية - كان يمثل، في ذلك الحين، إرهاصاً لما سيأخذ في التبلور

والدفاع عن نفسه في مرحلة محمد علي التي ستبدأ مع أوائل القرن التاسع عشر. فلقد عمل هذا القائد العسكري على توجيه ما ورثه من عهد المماليك ومن تجربة غزو نابليون مصر - قبل حين - على نحو يقوده إلى آفاق جديدة. وبيّن أن بُعد مصر عن مركز الامبراطورية أسهم في تحقيق حدّ من الحماية لذلك المشروع، على نحو أولي.

ويهمنا من ذلك أن الوضعية، التي أخذت تتبلور في عهد الباشا محمد وأبنه إبراهيم، انطوت على آفاق مستقبلية، إن لم تتح لها إمكانية التحول إلى واقع مشخّص متمثّل بنمط رأسمالي حاسم، فإنها جسَّدت حالة تاريخية خصبة كل الخصب باحتمالات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية. وما ينبغي الاشارة إليه هنا هو أن تجربة محمد علي في مصر لم تكن وحيدة في البلدان العربية حالئذ. فقد أخذت تفصح عن نفسها مثل هذه التجربة في سوريا، مثلاً، وذلك ضمن عملية متساوقة عموماً مع نظيرتها في مصر. وكان إبراهيم باشا على رأس هذه العملية في بدايات الأمر. فقد عمل - مسترشداً بما انجزه أبوه في مصر - على إيجاد مركزية سياسية واقتصادية في البلاد، وذلك عبر محاولة إنهاء الانفصالية الاقطاعية والوقوف في وجه التعسُّف الاقطاعي، والانطلاق - من ثم - إلى وضع أسس للتحول الرأسمالي. وكان الأمير بشير الثاني الكبير الحليف المرموق لمحمد علي في لبنان. وقد وقف - مع إبراهيم باشا الذي دخل سوريا - بحزم وقوة ضد تعسف الاقطاعيين وستبدادهم، محققاً توحيد لبنان تحت سلطته. كما خفف من الضرائب على الفلاحين واسهم في توسيع الحركة التجارية وتأمين حياة آمنة من قطّاع الطرق، إضافة إلى فتح مدارس وإنشاء دار طباعة وادخال نسق من الحياة الاجتماعية والثقافية يقوم على حد من الاستنارة والقانونية.

وإذا قال ماركس عن محمد علي في مصر بأنه «الشخص الوحيد» الذي كان في وسعه أن «يتوصل إلى استبدال العمامة المفتخرة (أي تركيا الاقطاعية) برأس حقيقي»، فإن بعض الأمراء المحليين في سوريا الجغرافية - وكان بشير الثاني الكبير ربما أهمهم - استطاعوا أن

يسيروا على طريق محمد علي هنا، وإن بأقل حزماً وشمولاً ورؤية استراتيجية.

ولكن التطورات المتلاحقة في أوروبا الغربية الرأسمالية صعوداً باتجاه الامبريالية، وفي الامبراطورية العجوز بولاياتها المتشعبة انحداراً باتجاه التفسخ الاقطاعي ونهوضاً أولياً نحو العلاقات الرأسمالية، إن هذا وذاك أنتجا ـ ضمن شروط موضوعية ـ قانون التبعية شبه الكاملة فيما بينهما، تبعية الثاني للأول. وكان ذلك، من ثم، بداية عملية إعادة هيكلة الامبراطورية وفق احتياجات الدول الامبريالية الغازية الاقتصادية. وإذا كان صراع هذه الدول حول التركة عنيفاً في أوائل المشهد، فإن استراتيجية «اقتسام العالم على نحو عادل متساو» أخذت تهيمن في آلية ذلك الصراع مع اتضاح معالمه ومعالم الضحية المتصارع عليها وفي عقر دارها.

هكذا كان على المشاريع النهضوية التي انطلقت هنا وهناك في الوضعية العربية أن ترتطم بمشاريع الغزاة الامبريالية. محمد علي وابراهيم في مصر، وبشير الثاني وإبراهيم في سوريا، وداود باشا في العراق، وخير الدين التونسي في تونس إلخ..، كان عليهم أن ينزاحوا من طريق التدفق الامبريالي باتجاه الوطن العربي. وقد حدث هذا ليس من طرف التدخل الامبريالي الخارجي فحسب، بل كذلك عبر تواطؤ بين نسقين طبقيين اثنين، هما الاقطاع العربي بالمخلفات المتفسخة التي ورثها من العصور الوسطى وتلك التي انشأها هو، من طرف، والامبريالية الخارجية (الفرنسية والايطالية والانكليزية والالمانية) من طرف آخر. والمحصلة العظمى لذلك كله تمثلت باخفاق المشروع العربي النهضوي البرجوازي، هذا الإخفاق الذي قد يمثل مدخلاً أكبر لإدراك مصائر المطامح العربية البرجوازية المستنيرة في التقدم الاجتماعي والوحدات الوطنية والوحدة القومية، إضافة إلى التثوير الثقافي التنويري.

- ٢ -

في سياق النهوض النسبي للعلاقات الرأسمالية الأولية في بعض البلدان العربية، بما في ذلك تطور الحركة التجارية مع الخارج وظهور نزعات للتوحيد الوطني والقومي، ظهر في النصف الثاني للقرن التاسع عشر رهط من المنورين البرجوازيين، كان من أهمهم في سوريا بطرس البستاني (١٨١٩ـ ١٨٨٣) وناصيف اليازجي (١٨٠٠ـ ١٨٧١) وابنه إبراهيم، وجرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤). وعمل الأول منهم على إحداث تحول ثقافي تنويري عبر الصحافة. فأصدر مجلتين اسبوعيتين هما «نفير سوريا» و «الجنّة»، ثم أتْبعهما بمجلة «الجنان». وكان ابنه سليم قد أسهم في تحرير هذه الأخيرة إلى حد أساسي. **ولما كانت سوريا أقرب إلى أعين الإستبداد الحميدي من مصر، إضافة إلى أن هذه الأخيرة كانت قد خطت ـ كما لاحظنا ـ خطوات مرموقة على طريق التحديث الذي لم يتجاوز رغم البنية الاقطاعية بصورة حاسمة، فإن المنوّرين السوريين اولئك وغيرهم بدأوا يشعرون بضرورة التواري عن تلك الأعين والنزوح إلى مصر إياها. ولا بد أن يدور في الذهن ما كان قد أخذ يكتسب طابع حروب طائفية بين مجموعة الطوائف الدينية اللبنانية، وذلك بدعم مباشر من فرنسا وانكلترا، مما عقّد مهمة الفكر التنويري العقلاني والوطني العلماني. فكان ذلك، من ثم، حافزاً للتوجّه نحو مصر، التي لم تشهد مثل تلك الوضعية الطائفية بالأبعاد الخطيرة التي** اكتسبتها هناك. ومن هنا، فقد هاجر فرح أنطون ومعه رشيد رضا إلى الأسكندرية لأن «صناعة القلم فى سوريا كانت لعهد عبد الحميد مقيَّدة وكأنها سلاسل من حديد ـ نقولا حداد: (المقتطف)، مجلد ٦١، ص ٢٦١». إن ذلك، مجتمعاً وفي سياقه التاريخي الذي أتى به، سمح لنا أن نضع أيدينا على الخلفية البعيدة والقريبة التي كمنت وراء هجرة معظم المنوّرين السوريين إلى مصر. وجدير بالاشارة إلى أن فئة كبيرة من هؤلاء تحدرت من انتماء ديني مسيحي، مما قد يفسر لنا بعض

جوانب ظاهرتين اثنتين، كون معظم هؤلاء المستنيرين مسيحيين بحكم التّماس العميق كثيراً أو قليلاً الذي تم بينهم وبين أوروبا الغربية «المسيحية» المتدخلة في مناطق الامبراطورية باسم حمايتهم، أولاً وهجرتهم إلى مصر خوفاً من نيران التعصب الطائفي ثانياً، خصوصاً وأنهم ينتمون إلى أقلية نُظر إليها شذراً من منظار إيديولوجية الأكثرية السائدة المغلقة، هذا مع التأكيد على أن المنوّرين المتحدّرين من انتماء الأكثرية، الإسلام السني، لم يشكلوا استثناء في هذا الأمر.

هكذا نرى مجلة «الجنان» تتوقف عن الصدور عام ١٨٨٦ بسبب الاضطهاد الحميدي، ليتحول من تتلمذ عليها وعلى يد صاحبها البستاني إلى القاهرة. وبعد حين ينزح شبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) إلى هناك ليلحق به بعد حين إثنان من المنورين سيكون لهما شأن، وإنّ بنحويْن مختلفين، وهما رشيد رضا (١٨٦٥ـ ١٩٢٥) وفرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢). ولكن هذين الطرابلسيين ـ وقد جمعت بينهما في البدء صداقة حوارية ديمقراطية ـ سيتحولان إلى موقعين متصارعين، وذلك في سياق اكتشافهما أفكارهمًا وتبلورهما في أتون الحوارات الملتهبة التي دارت بينهما وبين فرقاء آخرين. كان نزوحهما عام ١٨٩٧ قد انتهى إلى شعور بالاستقرار في القاهرة أدى إلى أن كل منهما أخذ يضبط نشاطه الفكري التنويري بالصيغة الأكثر جماهيرية في حينه، وهي الصحافة الدورية. فقد أصدر رضا مجلة «المنار»، وغدا انطون رئيس تحرير مجلة «الجامعة» ذات الأهمية الخاصة، في حينه.

وبطبيعة الحال، لم يكن مقدم المفكرين المعنيين إلى القاهرة ضمن أرض بكر؛ بل كان ضمن شروط من النضج الثقافي العام، مما هيأ لهما الإدلاء بدلويهما على نحو فاعل. كانت تجربة الأفغاني ومحمد عبده قد تركت بصمات كبرى على الحياة الثقافية المصرية عموماً **وإجمالاً**. أما محمد عبده فقد أحدث تياراً فاعلاً قوياً له أنصاره الكثر وامتداداته في الحياة العامة. فكان مجيء رشيد رضا بمثابة صب الزيت بنار مشتعلة منذ زمن. وكذا الأمر فيما يتصل بفرح انطون. فهو إذ حلّ في

القاهرة، وجد نفسه في وضعية فكرية لم تستجب فقط لتوجّهاته العامة، بل عملت على ضبط هذه التوجهات وتعميقها ومنحها أبعاداً ووظائف أكثر تحديداً وتشخيصاً بالاعتبارين المعرفي والسياسي. فشبلي الشميل وآخرون كثر كانوا قد هيأوا له الأرض الخصبة للانطلاق. بل يمكن القول بأن التيار العلماني والتيار الديني المستنير كانا قد حققا، حتى حينه، حلقة ملحوظة في طرح القضايا الفكرية وما يوازيها ويخترقها من قضايا اجتماعية وسياسية.

لقد تبلور الموقف الإشكالي العمومي حول السؤال التالي: كيف نستطيع أن نتلقف مظاهر التقدم العلمي والتقني والثقافي من الغرب (الرأسمالي)، الذي يفرض نفسه علينا في كل الأحوال، دون أن نخل بانتمائنا إلى موروثنا؛ ومن ثم، ما هي السبل العملية (السياسية) التي من شأنها أن تقودنا بهذا الاتجاه؟.

وبطبيعة الحال، كانت الاجابة عليه - وما تزال - مشروطة بمعطيات المرحلة التي طَرح فيها وفقاً لجدلية الداخل والخارج، واللاحق والسابق، التي بموجبها يمارس الداخل (اللاحق) دور الضابط والناظم؛ أي كان على الاجابة أن تصاغ في ضوء المشكلات والهموم والمطامح والآفاق المتحررة من المرحلة. كان التيار الذي قاده محمد عبده - ومثّله رشيد رضا - قد انطلق من أن الإجابة عن ذلك السؤال، تمر عبر قناتين اثنتين. الأولى تتمثل بالعودة إلى الإسلام الأول النقي من موقع هذا الاسلام والتوجّه، بعد ذلك، نحو الغرب، وذلك على نحو تلفيقوي غالب الأحيان وسلفوي في بعض مظاهر الموقف. أما القناة الثانية فتتجسد بالنظر إلى «المستبد العادل إسلامياً» على أنه مفتاح الدخول إلى مواجهة عملية لذلك الأخير. وعلى هذا، فالأمر يستتبع إيجاد جامعة (دولة) سياسية دينية توحّد شعب مصر (وشعوب البلدان العربية الأخرى) من موقع التشريع الإسلامي وهيمنته في كل القطاعات المكونة للبلد؛ مع الحرص على التعايش بسلام مع الأقليات الدينية، المسيحية واليهودية، واحترام حقوقهم، ولكن في ضوء ذلك التشريع وبالاعتبارات العملية المنطلقة منه.

وقد كان على هذا التيار الحائز على الحيز الأوسع في الوضعية العربية، في حينه، أن يتصدّى لتيار آخر كان يعلن عن نفسه في حالة من الخفر والتقية والحذر، وهو التيار العلماني الذي كانت معالمه الأولى تفصح عن نفسها في الكتابات الأولى للمنوّرين الأوائل المتحدّرين، في معظمهم، من انتماءات دينية مسيحية. ولم تكن هذه الانتماءات بالنسبة إلى المسألة المعنية هنا ذات أهمية ثانوية أو عارضة. فلقد برز الشعور الوطني والقومي لدى أولئك على نحو خاص ليس بصفة الحل التاريخي للتجزئة والتبعثر الوطنيين والقوميين في العالم العربي الذي ينتمي إليه أولئك فحسب، بل ظهر كذلك على نحو أكثر وضوحاً لدى آخرين بمثابة ردّ فعل على طائفية الموقف الداخلي التي غالباً ما كانت تُستحث ويحرض عليها من قبل أسياد الاقطاعات الداخلية والخارجية (العثمانية) التي وقفت ـ عموماً ـ على رأس الأكثرية الإسلامية السنية، والتي كذلك ذهب في أتونها الألوف من الضحايا. كما نلاحظ أن بروز الشعور المعني لدى الأوساط المسيحية من المنوّرين يجد مصدراً آخر تمثل بالتأثر بالفكر القومي الأوروبي الذي وفد مع الإرساليات الغربية والمستشرقين والتماس المباشر مع الغرب وغير المباشر عبر امتداداته العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية. فلقد أدرك ممثلو هذا التيار العلماني ـ وقد كانوا، بالخط العام، ممثلين لإيديولوجيا البرجوازيات الناشئة في البلدان العربية ـ إن مواجهة التحدي الغربي تكمن في خلق وحدة قومية عربية ضمن أنساق من التوحيد الوطني القطري وضمن دولة عثمانية شاملة. أي في جعل الإنتماء القومي والوطني لسكان العالم العربي المعيار الأول لوحدتهم السياسية في إطار تلك الدولة. ومن ثم، فما طرح تحت اسم الوحدة الدينية ينبغي أن يُخضع لوحدة أكثر شمولاً تحقق العام المشترك بين المنضوين تحتها. ومن هنا، كانت العلمانية، وشعارها (الدين لله والوطن للجميع)، هي المدخل إلى المجتمع المدني الذي ستسوده ـ في هذه الحال ـ تشريعات وضعية وضوابط اجتماعية سياسية مستمدة من مؤسسات اجتماعية بشرية يمكنها أن تستأنس بكثير من الشرائع والقواعد المتحدرة من الأديان وتستفيد منها.

أما الوجه الآخر من نسيج المجتمع المدني المنشود فيقوم على تبنّي العلم الأوروبي وطرائق التقدم الصناعي، والاجتماعي كتحرر المرأة والقضاء على التقاليد المعيقة له وفتح المدارس وجعل الابتدائية منها إجبارية إلخ... وهذا يعني - في جوهر الأمر - أن تحقيق التقدم عموماً يستلزم تحقيق معادلة تقوم على ثلاثة عناصر كبرى، هي المجتمع الوطني العلماني، وعلم الغرب وطرائق تقدمه، وأخيراً صيغة تحقق توازناً بين العقل والنقل (الدين)، بحيث يكون الأول الناظم المشترك بين من يتمتع بالمواطنة المدنية ويكون الثاني محترماً دون أن يتحوّل إلى نسق من أنساق التدخل في السلطة السياسية والحياة العامة.

- ٣ -

ههنا نكون وجهاً لوجه أمام فرح أنطون ومشروعه العقلي العلماني. إن هذا المفكر المنور طبع بميسمه الفكري النشيط حقبة هامة من التاريخ العربي النهضوي في أحد معاقله الرئيسة، مصر.

فبعد إنهاء دراسته الثانوية في مدرسة أرثوذكسية في طرابلس، غادر عام ١٧٩٨ إلى مصر، حيث أسس في الأسكندرية مجلة «الجامعة». وبعد سفر إلى الولايات المتحدة، يعود إلى القاهرة مفعماً بالمطامح والآمال في كفاح متقدم، خصوصاً وأن السلطان الطاغية عبد الحميد الثاني اسقط إثر الانقلاب الذي قام عليه عام ١٩٠٨. وهنا، في مصر، انطلق في عمله الصحفي والثقافي العام عبر جملة من الحوارات والمساجلات كانت أهمها تلك التي دارت بينه وبين محمد عبده ورشيد رضا. وقد انجز في أثناء ذلك مجموعة من الترجمات، كان منها كتاب «حياة يسوع» لرينان، ومناقشات نيتشه وتولستوي. أما ابرز ما حرره هو فقد تمثل برواية عنوانها «أورشليم الجديدة» عام ١٩٠٤ وبالبحث الكبير «ابن رشد وفلسفته»، الذي نشره أولاً مجتزءاً في «الجامعة»، وضم إليه الردود التي كتبها محمد عبده على آرائه حول ابن رشد وفلسفته»، وكذلك ردوده هو على تلك.

إن كتاب «**ابن رشد وفلسفته**» يمثل واحداً من أهم الأعمال التي صدرت في العالم العربي على امتداد منتصف القرن التاسع عشر ومقتبل القرن العشرين. كان صدوره عام ١٩٠٣ في الأسكندرية، أي في وقت كان التراكم الثقافي العربي التنويري قد حقق أصداء ملحوظة في الحياة الثقافية، وذلك **بعد** سقوط مدوّ للمشاريع النهضوية البرجوازية في مصر وسوريا والعراق والمغرب العربي وتصاعد هيمنة القبضة الأوروبية الرأسمالية على هذه البلدان وغيرها اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. ومن هنا، يمكن النظر إليه على أنه شاهد حي على تلك المشاريع عموماً، وفي مصر وسوريا على نحو خاص.

ويمكن دراسة الكتاب المعني في ضوء ثلاثة محاور ينطوي عليها هذا الأخير بصيغة عضوية متماسكة. **المحور الأول** يتمثّل بـ «اهداء الكتاب»، في حين يبرز **المحور الثاني** عبر متن الكتاب. أما **المحور الثالث** فيفصح عن نفسه في صيغة «ردود الاستاذ» الواردة في آخر المؤلف. **بيد أنه من الممكن أيضاً، ضمن رؤية شمولية، بنيةً ووظيفة، أن** نرى في تلك المحاور، مجتمعةً، إشكالية واحدة، هي إشكالية التمكين للفكر العقلي العلماني، الفلسفي والسوسيولوجي، في البنية الذهنية العربية وما يوازيها ويخترقها من بنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية، وجدير بالانتباه إلى أن كتاب «**ابن رشد وفلسفته**» ينطوي على همّ تراثي مؤرّق يتمثل بالإجابة عن قضية التراث الفلسفي العقلي والمادي العربي والموقف المعاصر منه. هذا الهمّ نجده هنا مكتسباً صيغ تلك المحاور الثلاثة معاً، وكذلك صيغة تلك الإشكالية العامة، فيبرز بمثابته محاولة إجابة عن التساؤل التالي: **ما الأهمية التي يمتلكها تراثنا الفكري عموماً والفلسفي الرشدي بصورة خاصة، بالنسبة إلينا في مرحلتنا المعاصرة؟**

إن البحث في ابن رشد لم يأتِ على يد فرح أنطون من قبيل الإمتاع الذهني بإحدى حلقات التطور الفلسفي العربي الإسلامي، وإنما أريد

له أن يكون **مدخلاً** إلى الاشكالية المنوه بها والتي عاشها المفكر المنوّر حتى عمقها. بل أريد له، كذلك، أن يكون في صميم **متن** تلك الأخيرة، وفي **ناتجها** أيضاً. وقد يصح القول بأن لجوء انطون إلى ابن رشد **ليمر عبره إلى محمد عبده ورشيد رضا، أصبح من ضرورات الموقف، الذي أخذ إخفاقه ينيخ بكلكله على رؤوس المفكرين المنوّرين. ذلك لأن الكشف عن مسوغات لحلّ اشكالية النهوض، على النحو المأتي عليه** آنفاً، في التراث العربي من شأنه أن يقود إلى التشكيك في أسس المرحلة المدعوة إلى إنهاضها. وهذا وجه من أوجه الترميز إلى الإخفاق المتحقق واقعاً؛ وإلاّ فقد كان على تلك المرحلة أن تستنبت مسوغات نهوضها منها ذاتها أولاً. ومن هنا، نتبين ما سيتبلور لاحقاً على شكل طوفان من إنتاج الأدبيات التراثية، التي من شأنها أن تخلق وعياً يسوغ الموقف الاخفاقي ويقدم البديل بالعودة إلى حقبة من التراث المنصرم. ومع هذا كله، فإن ما صنعه فرح انطون في «ابن رشد وفلسفته» لم يكن، في خطه العام الأساسي، دعوة سلفوية للعودة إلى هذا الفيلسوف العربي العظيم، بقدر ما جسّد محاولة أولية لتفحص أفكاره **المعاصرة** هو نفسه حول العلمانية السياسية والمجتمع المدني والعقلانية والتعايش العلماني بين الدين والعقل إلخ... من موقع دعمها بمن رأى أنه قادر على ذلك. وعلى هذا، فنحن نكاد نعلن أن ما نواجهه في المؤلف الانطوني المذكور يمثل أشكالاً ارهاصية لموقف **جدلي عقلي** من التراث الفلسفي العربي لم تتح لها أن تجد تطويراً لها (بمعنى التجاوز والتعميق) إلاّ في مراحل متأخرة من تطور الفكر العربي (خصوصاً منذ الستينات من هذا القرن).

★

في «اهداء الكتاب» الذي يقدمه فرح انطون، نتبيَّن ـ ضمناً ـ القوى الاجتماعية التي يخاطبها والنسق الفكري الذي ينطلق منه. فهو يكتب ما يلي: «**إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما.**
لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكنا نعلم أن (النبت الجديد) في الشرق قد صار كثيراً. ونريد (بالنبت

الجدي) أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا **مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدّن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلاً جرفهم** جميعاً... ونحن لا ننفك عن النداء بأن هذا الاختلاف في الآراء وفي المبادىء إنما هو في طبيعة البشر لأنه تابع لعقولهم وتربيتهم وأخلاقهم وعاداتهم ومصالحهم... فهذا الإصلاح لا يُبنى إلاَّ عليهم. وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً... ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء» (ص ٢ من اهداء الكتاب).

إن ذلك النص يجعلنا نضع ايدينا على ما اعتبره انطون «نبتاً جديداً» بمثابته البنية الاجتماعية الجديدة الصاعدة. فهذا النبت هو طلائع الطبقة البرجوازية المدينية الطامحة، بكثير من التردّد والحذر والاضطراب، إلى فرض عالمها الجديد وإزاحة العالم الاقطاعي الذي غدا كابحاً لكل آفاق التقدم، مستخدماً في ذلك طرائق متعددة، منها التواطؤ مع الأعداء الخارجيين واستعداؤهم على ذلك النبت، وكذلك توظيف الدين في خدمة مصالحه ضمن أوساط هائلة من الجماهير المفقرة والجاهلة المجهّلة. أما طريق الوصول إلى تحقيق ذلك فيتمثل، بالخط الأول، في مخاطبة «العقل» بصفته الناظم العام المشترك بين جميع الناس أولاً، وبمثابة القوة الفاعلة التي تعتمد الانفتاح والاستنارة والحوار والديمقراطية ثانياً، وإذا أتيح لهذا «النبت الجديد» أن يكتشف **نفسه عبر ما يوحده، وهو «العقل»، فإنه حالئذ يغدو أمام تحقيق «اتحاد حقيقي» يقوم على الوطنية العلمانية.والعقلانية.**

وفرح أنطون يدرك ـ بصيغة جنينية ـ أن الاختلاف بين الناس ليس أمراً وهمياً تبتدعه هذه النظرية أو تلك. وهو في سبيل تحديد ذلك، يلامس الفكرة الهامة، وهي أن ذلك الاختلاف ليس ذا مصادر تربوية وعقلية وأخلاقية ذاتية فقط، وإنما ينشأ ـ أيضاً ـ عن تباين في المصالح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية. ومع ذلك، فإن المفتاح إلى ايجاد «اتحاد حقيقي» بين اولئك «العقلاء» يكمن ـ في رأيه ـ في «العقل

والتعقّل »، أي في « إدراك » أن تحقيق مصالحهم مرتهن بالركون إلى « العقل ». ولما كان الوصول إلى هذه الرؤية أمراً منوطاً بمناقشته وتفهّمه وتفحّصه بروح عقلية خالصة، فإن حرية الفكر تمثّل شرطاً لإنجازه. وضمن هـذا الشرط المتفق عليه أولئك « العقلاء » يتم الوصول إلى « الإصلاح » المبتغى.

إن فرح انطون، هنا، ينطلق من إيديولوجيا (ذهنية) البرجوازية العربية الصاعدة ـ المخفقة، التي انطلقت، واهمةً على المستوى الذهني النظري، من أن العقل يوحد المجتمع الجديد، ومن ثم، فإن الجبهة المعارضة المناوئة له (للعقل) تتمثّل بـ « الدين » كما ورد في صيغته التضليلية وظيفياً. ومع أن تلك الوهمية النظرية عرقلت من عملية النمو المعرفي في الوعي الذاتي لطلائع تلك البرجوازية، فإنها لم تمثل حالة خاصة ضمن نظيراتها في الفكر الأوروبي البرجوازي. ذلك لأننا، هنا أيضاً، نلاحظ علاقة معقدة بين المنجزات التي قدمتها طلائع البرجوازية الأوروبية في كفاحها ضد العالم الاقطاعي من طرف ووعيها الذاتي المثالي من طرف آخر. فالنزعة العقلية التربوية برزت هناك أيضاً بمثابتها المدخل إلى تحقيق وحدة المجتمع المدني الجديد. وفي هذه الحالة وتلك، تظل العلاقة بين الفريقين ذات طابع جدلي يحتمل غياب تطابق ميكانيكي بينهما. لكن المشكلة على صعيد المنوّرين العرب ـ ومنهم فرح انطون ـ تكمن في أن الوهمية النظرية المذكورة أتت ليس فحسب بمثابتها نتاجاً لداخل عربي تواتر بين النهوض والسقوط لينتهي إلى هذا الأخير، وإنما كذلك بصفتها تعتيماً وظيفياً للتأثيرات المدمرة التي انطلقت من الغرب الاستعماري والامبريالي باتجاه الوطن العربي، بحيث آلت إلى تطويق ذاتها حيال احتمالات التحول إلى وعي ذاتي متشابك بنيوياً بالواقع المشخص، أي محقق لجدلية الدآل (الوعي) والمدلول على نحو حقيقي، غير وهمي.

هكذا تبرز المقولة التي طرحها فرح انطون (مقولة الاتحاد الحقيقي ـ الوطني العلماني العقلي ـ بين أفراد المجتمع العربي) بصفتها إجابة عن مقتضيات مجتمع مدني مُتطلّع إليه لم يكتسب، في

حينه، حالة من التحقق إلاّ في حدود غير مكتملة. ولو تم ذلك بصيغة متقدمة، لكان القول وارداً بأن عملية الكشف عن حقيقة الوهمية النظرية المنوّه بها في الوعي الذاتي للطلائع البرجوازية العربية تغدو ممكنة. وأنطون نفسه يلاحظ ويحس بتجربته الاجتماعية والفكرية الخاصة أن «النبت الجديد» الذي يخاطبه ليس من القوة إلى الدرجة التي يحقق فيها حماية لأفكاره التي يقدمها في «ابن رشد وفلسفته» وفي مجمل الأقنية التوصيلية التي كان ينشط عبرها. ولذلك، فهو يشدد على أنه وضع كتابه ذاك «تحت حماية.. العقلاء».

وإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فإن مطلب «حماية العقلاء» يمكن أن ينسحب على عصور أخرى غير العصر الذي يعاش. وهنا، تبرز نوازع استنباط مثل تلك الحماية من التراث الخاص، التراث القومي «المجيد المؤثَّل»، **لنجد أنفسنا أمام استعادة ابن رشد العقلاني والمفسَّر** والمؤول **علمانياً**. وليس في ذلك غضاضة. فبغضّ النظر عن أن ذوي الرأي الآخر (محمد عبده، مثلاً، وبصورة خاصة، في استعادته **للمعتزلة**) يلجأون إلى التراث ليُعملوا فيه مباضعهم التفسيرية أو التأويلية أو الاستنباطية بغية امتلاكه وظيفياً، فإن هذا التراث يقدم نفسه للجميع وفق جدلية الانتماء الاجتماعي والبعد المعرفي والإيديولوجي وجدلية السابق واللاحق. إن ابن رشد يُحوَّل، والأمر كذلك، إلى متراس **يتمترس حوله** من يجد فيه تدعيماً لرؤيته المعرفية وآفاقه الإيديولوجية. ومن ثم، تبرز لغة من نوع خاص، هي لغة المخاطب بلغة الغائب، **بحيث** إن هذا الغائب يغدو هو سيد الموقف الراهن. ههنا، يتحدث التراث الماضي باسم حاضر يعمل على استنباط حماية له في ذاك، بحيث يتحوّل هذا التراث إلى مشكلة الحاضر فعلاً.

★

إن المفكر المنوّر فرح انطون ينطلق من أن تحرير العقول من التعصُّب الديني وضيق الأفق العقلي يمثّل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق. ولذلك، فالترجمات التي قدمها في مجلته «الجامعة»

عن رينان حول تاريخ المسيحية وابن رشد كان يهدف من ورائها إلى الحث علي التفكير العقلي المتسامح والكوني. وهذا ما اقتضى منه أن يتعرّض للوجه الآخر من الموقف، وذلك عبر البحث في الإمام أبي حامد الغزالي، مثلاً، الذي «فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين» (ص ٤٤). **وقد أثار هذا الطموح ثائرة صاحب مجلة** «المنار» رشيد رضا، الذي انطلق، في أساس الموقف، من قدسية الإسلام والابتعاد عن إخضاعه للتنازل عن أي شبر من هيمنته في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. فكان أن عمل على تحريض «الاستاذ» محمد عبده للتصدي لفرح أنطون عبر المجلة المذكورة. والطريف في الموقف أن «صداقة» انطون مع رشيد رضا، التي تكوّنت في طرابلس وفي طريق النزوح إلى القاهرة، تتبخّر تحت وطأة التطورات **التي فرضت نفسها لاحقاً في هذه المدينة. فلقد تبلور الموقف وخضع للفرز الفكري والاجتماعي والفئوي، بحيث قاد إلى «الخصومة»** الجديدة، ذات البعد الفكري المتميز. وما يدعو للتأمل أن فرح انطون ومحمد عبده يقفان خصمين ندّين يحترمان قواعد الخصومة الفكرية الديمقراطية، إذ يقران بالتعدّدية الفكرية الثقافية في بلد (ووطن) يقوم على تعدّدية دينية وثقافية واجتماعية وسياسية. ومن هنا، يصح القول بأن الحوار التاريخي بل الخصومة التاريخية بين هذين المفكرين المنوّرين محمد عبده وفرح انطون تقدمان انموذجين كبيرين للحوار الفكري والسياسي الوطني. وقد نرى فيهما حالتين ما زال العالم العربي باقطاره المتعدّدة بحاجة ملحّة إلى أمثالهما، خصوصاً بعد أن حلّت «مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢» المتسمة بالنكوص الشامل للأنظمة العربية ومناوئتها للوحدات الوطنية العلمانية في الاقطار العربية منفردة وللوحدة العربية وللتقدم الاجتماعي، **بما يستتبعه** ذلك من مناهضة حقة لقانون التبعية الشاملة للغرب الرأسمالي الامبريالي وامتداده الإسرائيلي الصهيوني.

يحدّد فرح أنطون موضوع بحثه في «ابن رشد وفلسفته» بأنه

«موضوع فلسفي لا ديني (ص ٤٩)»، أي موضوع يمثل مسألة يشترك كل الناس في حق الحوار فيها واتخاذ موقف منها. وهو، في هذا، يقف ضد الاعتقاد بأن «تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وجمع الكلمة يتم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل (ص ٤٩)» فاعتقاد مثل هذا لم يفقد مسوغاته المتحدّرة من القرون الوسطى فحسب، بل إنه، كذلك، يقود إلى عرقلة عملية التقريب تلك وإلى التحفيز على اندلاع حروب دينية طائفية تذهب ضحيتها طلائع الشعب، وعلى ذلك، فالغاية من الكتاب المذكور ليست القيام بمفاضلات بين الإسلام والمسيحية، بقدر ما هي اكتشاف عناصر التوحيد بينهما التي تفضي إلى الإسهام في الوحدة الوطنية بسمتيها الأكبرين، العقلانية والعلمانية.

وفي بحث فرح انطون لتاريخ ابن رشد وتاريخ الفلسفة الرشدية، نراه يوجز الموقف بلوحة تحددت بحزبين اثنين، واحد «ينصر الفلسفة والفلاسفة وحزب يكرهها. أما الحزب الذي يكْرهها فهو حزب الشعب» (ص ٥٧). ومن البيّن أن مثل هذا الموقف كان ابن رشد قد أخذه من الفلسفة والشعب، في حينه. بيد أنه من الضروري الإشارة إلى أن جوهر هذا الموقف وذاك لا يقوم على «نخبوية» ثقافية اريستوقراطية، بقدر ما يتمثّل بمحاولة الدفاع عن الفلسفة في مرحلة كانت فيها مخضَعَة للدين ورجاله المترمّتين المتحالفين ـ هنا وهناك وعموماً ـ مع السلطة الاقطاعية المضادة للفكر العقلاني المستنير والديمقراطي وللوحدة الوطنية العقلانية العلمانية، أي المضادة ـ أساساً ـ للشعب نفسه المُجهَّل بإيديولوجيا السلطة هذه الوهمية الإيهامية. ومن هنا، قد نقول أن فرح أنطون في موقفه ذاك كان يطمح إلى تحرير «الشعب» من ربقة العبودية التي أحكم قبضتها عليه النسق الديني السلفوي المترمّن والمناهض للعقل (والتأويل العقلي للدين، كما سيقول فرح أنطون أيضاً). أما مصداقية هذا الفهم للموقف الأنطوني فتبرز في تقرير فرح أنطون أن السلطان «إذا كان من محبّي الشهرة لدى الشعب دون أن يهمه خير الشعب الحقيقي قيَّد العلم

بقيود حديد تزلّفاً إلى ذلك الشعب » (ص ٥٨). ومن هنا، نفهم لماذا اضطُهد ابن رشد، في حينه، ولماذا طلب فرح أنطون «حماية كتابة من قبل الحكماء» حيال ما قد يصدر من «أعلى ومن تحت» ضده.

إن تلك العلاقة التاريخية المعقدة بين السلطة والشعب والفيلسوف تشير إلى أن الموقف النظري المعرفي يصبح أكثر صعوبة وحساسية حين يندلع حوار بين الفيلسوف والسلفوي الديني فإن الأول ـ وقد صهرته الفلسفة بإظهارها له ضعفه ومعرفته النسبية ـ يصبح «أكثر تساهلاً وتسامحاً في رأيه ومعتقده لأنه يترك الإعتقاد بأن الحقيقة محصورة في يده وحده، وحينئذ ينحصر همه في إصلاح هذه الأرض وخدمة الإنسانية فيها على وجه عام» (ص ٥٩). إن انسانوية (النزعة الإنسانية) فرح أنطون تبرز هنا بوضوح وعمق، وذلك حيث ينيط مصائر الإنسان، ببؤسه وسعادته، به هو نفسه، مما يجعله مسؤولاً عن عالمه ويحرّضه على الدفاع عن حقوقه ومصائره تحقيقاً لحريته وسعادته. ومع ذلك، فإن هذا المنوّر يظل يرى واقعه من حيث هو في تكوّنه التعددي على مجمل الصعد. ومن ثم، فإن تحقيق مصالحة بين أطراف هذه التعددية وفق مبادىء العلم والعقل والفلسفة يمثل أمراً لا مناص منه من أجل خلق مجتمع قادر على حل مشكلاته الكبرى. وهذا ما يدعوه بشغف إلى استعادة ما حققه المسلمون والمسحيون واليهود ـ بصفتهم أنساقاً دينية عقيدية ـ من تصالح أزال بينهم أسباب الشحناء (ص ٥٩). فكأنه بذلك يدعو إلى تمثل ذلك الموقف في مرحلته هو التي اتسمت بغير قليل من الخصومات والصراعات الدينية الطائفية، وفي المراحل التالية (وخصوصاً الراهنة منها) التي استشرت فيها تلك الصراعات بقيادة قوى ظلامية مضادة للحق الإنساني الأول في حرية الفكر والتعبير والنقد العقلي الديمقراطي.

وهنا، يضعنا أنطون ثانية أمام واحدة من الصفحات السوداء التي خطتها القوى الظلامية ضد ابن رشد وفلسفته، وهي «محاكمته» من قبل «مجلس» تألف وانعقد بأمر السلطان ومن حوله من سدنة الفكر السلطوي الظلامي، وما تمخّض عن هذه المحاكمة من «صك حرمان»

بصيغة منشور أدان فكر ابن رشد وشهّر به على رؤوس الأشهاد. وقد أورد فرح أنطون ذلك نقلاً عن «الانصاري» المؤرخ، ليس لغاية تاريخية فحسب، بل كذلك بغية التنديد بمثل هذه الجرائم الموجهة، بالحد الأدنى، ضد حقوق الإنسان في حرية الفكر والتعبير والنقد العقلي الديمقراطي. وفي سياق ذلك وفي أعقابه، يفصح أنطون عن ثقته العميقة في أن «الحقيقة متى وجدت طريقها جرت فيها بقوة الصاعقة فلا يقف في وجهها شيء. وما طريق الحقيقة سوى القوى الأدبية العظيمة التي هي كل الإنسانية في الإنسان والتي تدفع النفس إلى العمل الحر والقول الحر» (ص ٧٥). فهو هنا وإن أفصح عن بعض القصور في فهم السياق التاريخي الاجتماعي للحقيقة، فإن يظل ينطلق من فهم أولي للعلاقات الاجتماعية التي أحاطت بابن رشد هو نفسه. ومن هنا، نتفهّم ما يعلنه من أن جذر الدين يكمن في ضعف البشر وطمعهم وجهلهم وشرههم (ص ٧٦)، أي في حالة متسمة بالبؤس الاجتماعي والقصور المعرفي.

ونرى انطون يدافع عن ابن رشد ويمجده لرفضه ما أعلنه أفلاطون في «جمهوريته» عن تخصيص قومه اليونان بالذكاء. فهو (ابن رشد) يعلن في شرحه لذلك الكتاب ما يقترب من مساواة الشعوب في الذكاء، ومن ثم من الاقتراب من رفض العرقية البيولوجية أو الفكرية في فهم الشعوب عموماً. فكأن أنطون، في ذلك، يشير إلى موقفه من وطنه الطامح إلى تحقيق وحدته الوطنية العقلانية العلمانية. ويأتي على المصائر التاريخية للتركة الرشدية، فيلاحظ أن هذه الأخيرة تدان وتخنق في الأندلس، في حين أنها تزدهر في أوروبا وتتبناها طلائع الفكر الحر هناك، ليصل إلى التأكيد على ديمقراطية العقل والعلم عبر القول بأن ابن رشد لو علم ذلك «لكسر يومئذ قلمه ومات حزناً وغماً» (ص ٧٩)، وعبر التساؤل، بعد ذلك مباشرة، «ولكن علام يكسر الاستاذ - محمد عبده - قلمه. أما هو الذي كان يعلّم الناس أن البشر أخوان في كل مكان. أما هو الذي كان يوجب الأخذ عن غير المشاركين كما ذكر - ابن رشد - في كتابه فصل المقال: (ص ٧٩)».

★

لا بد هنا من القول بأن أصل الخلاف الفلسفي والديني والسياسي الذي نشأ بين محمد عبده وفرح انطون كان قد انطلق من مجموعة من المقالات نشرها الثاني في مجلته «الجامعة» وأثارت اهتماماً نقدياً لدى الأول، إضافة إلى مجمل الأحداث الفكرية والسياسية العامة التي كانت تفرض نفسها في مصر والعالم العربي وعالم الامبراطورية العثمانية على الرجلين. أما السبب المباشر الذي دعا محمد عبده إلى الرد على أنطون فقد تمثَّل بمقالة كتبها هذا الأخير حول فلسفة ابن رشد. وقد كان ذلك بمثابة مناسبة لأن يعود المؤلف لتفصيل ما جاء في مقالته وشرح ما ورد مختزلاً أو غامضاً.

وفي واقع الحال، أن هذا المؤلف «ابن رشد وفلسفته» بنصّه الأنطوني وردود محمد عبده على ما جاء فيه والردود الأنطونية على هذه الأخيرة، يمثّل وثيقة فكرية ناصعة وثمينة على مرحلة هامة، هي مرحلة النكوص النهضوي العربي من طرف والأصرار - بعناد طفولي فقد مسوغاته المستمدة من رصيده التاريخي - على الوقوف في وجهه. لقد كانت «المياه تتدفق من وراء ظهر المنوّرين»، لتبتلع الأخضر واليابس. فالأساس المكين الذي كان من شأنه أن «يحمي ظهر» هؤلاء كان بدأ في التساقط مع تصاعد عملية إحكام القبضة الامبريالية على مقدرات الوطن، وذلك يداً بيد مع جحافل - ولا نقول بقايا أو فلول - الاقطاع.

- ٥ -

اتضح الموقف النظري لفرح أنطون من خلال مجموعة من النواظم النظرية الكبرى في منظومته الفكرية. من هذه النواظم اثنان يبرزان على الصعيد الذي نحن بصدده، ويكوّنان وجهين لمسألة واحدة. الناظم الأول يتمثَّل بالاقرار بـ «**التقدم التاريخي**». أما الناظم الثاني فيقوم على رفض «**الماضوية السلفية**». نتبين هذين الناظمين في متن الردود **التي قدمها أنطون على محمد عبده إن ضمناً من خلال آرائه المطروحة**

أو على نحو مفصح عنه عبر شواهد أخذها عن «جناب مقدام مصر وجرىء الشرق عزتلو قاسم بك أمين» (ص ٣٢٦). ويدعو فرح أنطون، على الصفحة نفسها، القارىء للانتباه لما سيقدمه من أقوال المنور أمين قائلاً «واستعدّ قبل مطالعته لما سيعروك من القشعريرة التي تدب ضرورةً في نفس كل قارىء تمر عليه أنفاس المصلحين الحقيقيين». أما هذه الأقوال فهي: «أيُّ زمن من الأزمان السابقة كان منزهاً عن العيوب حتى **يصح** أن يقال (**إنه** نموذج الكمال البشري). الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي بل إن أراد الله ان يمن به على عباده فلا يكون إلاّ في مستقبل بعيد جداً... وسواء صح أن النساء في أزمان خلافة بغداد أو الأندلس كنّ يحضرن مجالس الرجال أو لم يصح فقد صح أن الحجاب هو عادة لا يليق استعمالها في عصرنا... والذي أراه أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي **يجب أن ننهض جميعاً لمحاربتها** لأنه ميل يجرنا إلى التدني **والتقهقر**» (ص ٣٣٤). **بل إننا** نتبين هذا الموقف المناهض للسلفوية الماضوية في تشكيك أنطون في «الوحدة الدينية» وفي رفضها قطعياً. فهو **يعلن بوضوح: «وإذا كانت الوحدة الدينية محالاً كما تقدم وتغير** شروط الأديان وحالاتها بتغير الزمان والمكان أمراً لازماً فالرجوع إلى الأصل أمر محال وخصوصاً في زمن كهذا الزمن (ص ٢٨٢)» حول **ذلك، أيضاً: (انظر ص ٢٨٣، حيث يرفض أنطون قول محمد عبده بأن سبب التأخر هو سوء فهم الدين وأن «الرجوع إلى الأصل» شرط كل إصلاح»، وكذلك: ص ٢٨٤، حيث يستنبط أنطون، بحق، اتجاه محمد عبده العام في رفضه لفكرة التقدم التاريخي). من ذينك** الموقعين الناظمين، ندرك البنية الاستراتيجية للفكر التنويري الأنطوني. وفي ضوئهما تتضح معالم آرائه حول ابن رشد ومقاصده من التعرض لها. ونعني بذلك أن فرح أنطون حتى في المواضع الأكثر تجريداً في بحثه في فلسفة ابن رشد وفي ردوده الفلسفية على محمد عبده يظل ينطلق من الموقعين المنهجيين المذكورين، اللذين أنطويا على هموم عصره المتعلقة بكيفية الخروج من التخلّف الحضاري واللحاق بالحضارة الغربية.

وفي أثناء عرض أنطون لفلسفة ابن رشد ، تبرز مسائل تتحول إلى نقاط احتكاك كبرى بينه وبين محمد عبده . وفي سياق ذلك ، يتضح أن فرح أنطون أدرك ، بعمق وإلى حد كبير ، أهم المسائل الفلسفية الرشدية ؛ بغض النظر عن بعض المسائل الأخرى التي كانت غير واضحة المعالم على نحو معمق بالنسبة إلى المؤلف . من هذه المسائل تلك التي تتصل بـ «علم الكلام وعلماء الكلام». فأنطون ، هنا (أنظر ص ٨٩)، ينطلق من تصور شائع يعود إلى ابن خلدون وغيره ويتصل بتعريف «علم الكلام» هذا . فحسب هذا التعريف ، يظهر علم الكلام بمثابة «علم الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية». اما وجه القصور في ذلك فيقوم على أن «العلم» المذكور لدى جميع ممثليه علم حجاج ودفاع عن العقائد الدينية بأدلة عقلية ، بل هو ظهر لدى آخرين ـ مثل بعض المعتزلة ومنهم النظّام ـ بصفته نسقاً معرفياً منطقياً مخترقاً بمقدمات منطقية عقلية ومنتهياً إلى نتائج عقلية ومادية . ومن ثم ، فعلم الكلام المعني برز من حيث هو تمهيد تاريخي للفكر الفلسفي العربي الإسلامي . والأمر كذلك يتصل بالتصوّف الإسلامي . فأنطون يعتبره ذا مصادر فارسية وهندية لا إسلامية (ص ١٠٥). وقد أثبت البحث التاريخي إسلامية المصدر الرئيسي لهذا التصوّف ، دون أن يهمل مصادر أخرى له ، منها المصدران المنوه بهما . ولعلنا نضيف إلى ذلك مسألة شروط نشوء الفكر الفلسفي (العقلي المنضبط هنا) وبزوغه واضمحلاله . ففرح أنطون ، هنا ، لعله وقع فيما كان شبه مهيمن في الأدبيات الاستشراقية (ولا ننسى رينان نفسه الذي انطلق منه انطون في دراسته للفلسفة الرشدية وفي فهمه لتاريخ الفلسفة والدين) في إطار التصنيف اللاتاريخي المثالي والعرقي للشعوب « و «عقلياتها». فهو يجيب عن السؤال حول بزوغ الفلسفة وانتصارها في أوروبا ، ويعلل من ثم ، عدم اختناقها هناك بما يلي : «الجواب عن ذلك ينحصر في أربعة أمور ، الأول أن جميع اللاهوتيين كانوا مقرين لأرسطو ومعترفين بفلسفته . . . والثاني أن النسل الهندي الأوروبي الذي تألفت منه أمم أوروبا نسل ذو مزية على باقي الشعوب من حيث حب الفلسفة والعلم كما أن الساميين أي الشرقيين كانوا ممتازين بخروج الحرية والدين . . .» (ص ١٤٦).

ومن هنا، فتخلف روسيا، في حينه، نابع من أن نصفها الأول أوروبي في حين أن نصفها الثاني شرقي (ص ٢٦٢). وفي موضع آخر (ص ١٤٩ ـ ١٥٠)، يؤكد ذلك الموقف من جهة أخرى، حيث يرى أن «المبادىء» هي هي «في كل زمان ومكان فإنها تختلف باختلاف العقول التي تتصرف بها والأحوال التي تنشأ فيها». وتفحص دقيق في واقع الحال النهضوي العربي البرجوازي آنذاك يسمح بقبول وجود مثل تلك الآراء الرينانية الأنطونية، وذلك من موقع عملية التقحّم الثقافي الاستشراقي الغربي التي كانت تأخذ أبعادها في العالم العربي، في حينه، يداً بيد مع تعاظم عملية اقتسام العالم بين الغزاة الامبرياليين. ولعل تصوّر فرح أنطون الذاتي اللاتاريخي حول «النهضة واقعاً ومفهوماً يدعم ما أتينا عليه. فهو يلحّ على «الاهتمام بالمعرفة» بمثابة معيار النهضة (ص ١٣٣)؛ ومن ثم، فهو يرى في حادثة صعود الاستاذ نقولا ليونيكوس توموس منبر التعليم في كلية بادو والقائه محاضرة في فلسفة ارسطو باللغة اليونانية، بداية لنمو النهضة اليونانية في ايطاليا (أنظر ص ١٥٢ ـ ١٥٣). بل هو يرى أن عهد سوريا بالنهضة الحديثة هو «عهد دخول المرسلين الأميركان والمرسلين اليسوعيين إليها. وإذا كان ذلك الموقف لا يخرج عن المنطلقات الفكرية للنهضويين، فإنه يعبر عن مفارقة وتناقض قائم بين المفهومين «فكر نهضوي» و «فكر نهضة»، بحيث قد لا يعبر الأول عن وضعية نهضوية ناجزة بقدر ما يعبر عن فكر نهضة ما تزال مشروعاً، وبحيث يعني الثاني ـ أساساً ـ فكر وضعية نهضوية آخذة في التهيمن والسيادة. وإذ يتابع فرح أنطون عرضه للمسائل الفلسفية الرشدية، فيأتي على «المادة وخلق العالم» و «اتصال الكون بالخالق» و «الخلود»، وكذلك على «الفلسفة الأدبية الرشدية»، فإنه يتوقف ملياً عند الموقف الذي يرد عند ابن رشد على صعيد «وحدة الأديان». فهذه الفكرة، التي يجعل منها أنطون منطلقاً لإقامة «اتحاد حقيقي» بين الفئات المختلفة في انتماءاتها العقيدية في العالم العربي، يجد عند ابن رشد ما يدعمها ويقودها إلى تصوره (أي أنطون) حول المجتمع الوطني العلماني العقلاني. فهو، في هذا، يميز بين «المبادىء الثابتة العامة» و «الأعراض الطارئة الخاصة»، محدداً الأولى بالأسس التي

تقوم عليها كل الأديان مشتركةً، والثانية بالشرائع التي تظهر بصيغ خاصة بكل دين منفرداً. ومن هذا الموقع، يستقي امكانية الاتحاد المشار إليه ضمن اعتبارين اثنين. الاعتبار الأول يكمن في النظر إلى تلك «المبادىء» بمثابتها مبادىء أخلاقية عامة تحث على الفضيلة والمحبة والتسامح، في حين أن الثاني يقوم على النظر إلى «الأعراض الطارئة الخاصة» على أنها تلك الممارسات والأنشطة والطقوس التي يمارسها المؤمن من أي دين على نحو خاص، دون تدخل في الحياة العامة. وفي **كلا الاعتبارين، تبرز قوانين وقواعد وضوابط انسانية وضعية، متمثلة بالدستور والقضاء، تحكم ذلك الاتحاد البشري العام. وبصيغة أخرى، نجد** أنفسنا في حصيلة هذا الموقف أمام المبدأ العلماني الوطني العقلاني: الدين لله والوطن للجميع. وقد استمد أنطون ذلك، كما أشرنا، من **حوافز رشدية، خصوصاً حيث يعلن أن ابن رشد تسامح وتساهل «بشأن** باقي الأديان. فإن قوله (إن الحكم لا يتعرَّض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مباديها العامة وأن الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه... بل يجب تأويلها أحسن تأويل لأنها كلها حق...). وكأنه رحمه الله قد رسم بهذين القولين طريق الإلفة الحقيقية في الشرق ودائرة الاخاء الممكنة... كأنه قال إن الذي يطعن في أحد الأديان ليثني على دين آخر.. يكون كمن يطعن على جميع المبادىء الدينية العامة المشتركة... فنحن ننحني هنا باحترام أمام أبي الوليد لشكره على هذا القول... ونهديه هذا الشكر باسم النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادىء الإخاء والإنسانية» - (١١٧ - ١١٨).

ويتعاظم الاهتمام بالإرث الفلسفي والاجتماعي السياسي الرشدي لدى أنطون، حين يأتي على الحديث عن موقف ابن رشد من «المرأة» ومن «الاستبداد السلطوي». وهنا يكمن، في الحقيقة، أمر على غاية من الطرافة والخطورة **بالنسبة إلى المشروع التنويري الأنطوني، بل كذلك بالنسبة إلى المصائر اللاحقة لهذا المشروع، نعني المرحلة المعاصرة.** فأنطون يورد الأقوال الرشدية التالية وهو مفعم بالحماسة الدافقة والثقة بآفاق التقدم: «أما رأيه في النساء فهو منطبق كل الانطباق على

رأي جناب قاسم بك أمين مؤلف كتابي تحرير المرأة والمرأة الجديدة. فإنه يرى أن الاختلاف الذي بين النساء والرجال إنما هو اختلاف في الكم لا في الطبع... والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرهما ولكنهن أضعف من الرجال فيها. على أنهن قد يفقن الرجال في بعض الأمور كفن الموسيقى مثلاً... ولذلك لا خوف على المملكة من قبضتهن على أزمّة الاحكام فيها... وهو يقول في هذه المسألة الخطيرة ما خلاصته: (إن معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة. فهي عندنا كأنها لم تخلق إلاّ للولادة وإرضاع الأطفال. ولذلك تفني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة... فإن حياتهن أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيماً في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف عدد الرجال وهن عاجزات عن كسب رزقهن الضروري) (ص ١٢٤ ـ ١٢٥)». ويتابع أنطون، على صعيد الموقف من الاستبداد السلطوي، معلناً أن من «رأي ابن رشد أن الحاكم الظالم هو الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب. وأن شر الظلم ظلم رجال الدين» (ص ١٢٥).

إن فرح أنطون يشعر بغبطة عظيمة إذ يتبيَّن عند ابن رشد ما يتحدث به باسمه هو نفسه في عصر طغيان الحروب الطائفية والتدخلات الامبريالية في شؤون الوطن وتصدّر السلطات الدينية الطائفية مكان الصدارة من هرم المجتمع. ومن هنا، فإن «النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادىء الاخاء والإنسانية» يرى في ابن رشد رائداً عظيماً لأهدافه المتمثلة بمجتمع جديد يقوم على فصل الدين عن الدولة (العلمانية) والوطنية والعقلانية، إضافة إلى ديمقراطية الحكم المدني، ونستطيع الاستمرار في هذه المسألة، لنرى أن أنطون إذ انطلق من ضرورة تحقيق هذه المهمات في الداخل ومن الداخل، فإنه كان يضع نصب عينيه أمراً آخر اعتبره هاماً من أجل تحقيق تلك الأخيرة وتوجيهها بصورة دقيقة وسريعة. ذلك هو التوجه إلى «الغرب» في حضارته الصناعية التقنية وازدهاره الثقافي والعلمي.

إن هذه مسألة ظهرت في ثنايا المؤلف الأنطوني «ابن رشد وفلسفته». وما يلفت الإنتباه تلك الشواهد التي ينقلها أنطون عن قاسم أمين حول المسألة المعنية والتي تضع الأمور في حالتها القصوى، في حينه. من ذلك الأفكار التالية: «ليس.. من دواء إلاَّ أننا نربي أولادنا على أن يَعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها... وإن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة للعلم... من هذا يتبيَّن أن **نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة وان التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأة أن تلك** الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية. وكأنما نريد أن نمحو ما يلحقنا من هذا الاعتراف ونأخذ بثارنا فلا نجد وسيلة لذلك إلاّ أن ندعي أننا أرقى منهم (الغربيين) في الآداب وأنهم سبقونا في **الماديات»** (ص ٣٣٥). وبعد ذلك يعلن فرح أنطون ملخصاً الموقف: **«مما تقدم** يتضح أن مدنيات الأمم (بعد تكوّنها وتمدنها) لا تتوقف على الدين بل على **العلم»** (ص ٣٣٧).

- ٦ -

يبرز «الباب الثالث» من المؤلف الأنطوني «ابن رشد وفلسفته» بأهمية خاصة، نظراً لـ «راهنيته المباشرة» في حينه. فلقد أنطوى على «ردود الاستاذ» على آرائه التي نشرها في مجلة «الجامعة» ونشرها، بعد ذلك، في هذا المؤلف. فهي، بهذا الاعتبار، لها أهمية تاريخية وأخرى نظرية فكرية.

ينطلق فرح أنطون من «وضع الأمور في نصابها»، أي من الإقرار بكونه «نداً شرعياً» في خصومته الفكرية مع محمد عبده. فكلاهما ينتمي إلى مصر أو سوريا أو أي بلد عربي آخر. وعلى ذلك، **فإن يكون**

الأول مسيحياً ، لا يغيّر من ذلك في شيء . وإذا ظهر موقف آخر ، فلا بد أن يكون مشكوكاً فيه . وعلى هذا ، «لماذا يحمّل الاستاذ المسيحية كلها تبعة الفظائع التي صنعها بعض من رجالها وعمالها البسطاء والجهلاء في الغرب . نحن الآن في الشرق لا في الغرب .. والشرقيون المسيحيون لا علاقة لهم بالغرب إلاّ كما لإخوانهم المسلمين علاقة به» (ص ٣٢١) . ويحدد انطون ما يحدث في مجتمع تعيش فيه فئة قوية وأخرى ضعيفة مهضومة الحقوق . ففي هذه الحال ، تتدخل قوة دولية خارجية في شؤون المجتمع بزعم حماية الفئة الضعيفة . «وهنا الطامة الكبرى لا على فريق فقط بل على الجميع إلاّ القوي المتداخل بحجة الغيرة ولا يكون غرضه الحقيقي إلاّ (الإغارة) ليصيب المنفعة . ههنا ، نواجه ملامسة عميقة من قبل أنطون لآلية التدخل الأمبريالي في البلدان الضعيفة ، تلك الآلية التي يخضع لنتائجها المدمرة كلا الفريقين ، (الأكثرية الإسلامية والأقلية المسيحية) دون أن يدرك ذلك أحياناً من على رأسهما أو ـ في أحيان أخرى ـ بمعرفة هؤلاء وبالتواطؤ معهم (أنظر كذلك : ص ٢٥٢) .

وبعد ذلك ، ينتقل فرح أنطون إلى نقطة دقيقة الحساسية في رده على محمد عبده الذي يعمل على هدم المسيحية كدين لا عقلي ومن موقع «عقلي إسلامي» . فهنا (ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦) يعلن أنطون أن مثل هذه المهمة زائف عقلياً ، لأن هدم أسس المسيحية كدين هو بمثابة هدم أسس الدين عموماً ، أي كل دين ، بما في ذلك الإسلام . وذلك لأن كل دين يقوم على أساس ما ورائي لا عقلي . وإذا كان الأمر كذلك ، فليحجم محمد عبده وغيره عن مثل هذا النقد المسدود الآفاق ، ويجلس على مائدة الحوار الوطني العلماني العقلاني مع الآخرين لحل مشكلاتهم المشتركة والالتفات إلى الكفاح ضد العدو المشترك ، التخلف والإنقسام في الداخل و «الأغوال الهائلة المسلحة بالأسلحة الجهنمية» (ص ٢٥٣) في الخارج . أما ذلك الحوار الوطني العلماني العقلاني فمن شأنه أن يتضمّن ، بالضرورة وفي الاطار المحسوس ، الإقرار بمجتمع مدني يقوم على الحرية والتآخي والإنسانية ، ومن ثم

على فصل الديني عن الزمني، والعلم، والعقل، والوطنية؛ مع أن الدين يظل يمارس دوره في «القلب الخاص» مؤيَّداً بشرعيته هذه من قبل العقل، بقدر ما يكون هذا الأخير مؤيداً منه (القلب)، وذلك بمعنى عدم التدخل في شؤونه العامة. ومن هنا، هذا الأمل الكبير لأنطون الذي يجده «فيك أيها العلم المقدس والفلسفة المقدسة. ولا رجاء إلاّ فيك يا طبيعة الإنسانية.. وعقلاء البشر (الهادفين إلى إصلاح **الأمم** (ص ٣٣٧).

- وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية هو السبب الحقيقي في التساهل الحقيقي بين الطوائف والفئات العقيدية الدينية. وإذ يعترض (الأستاذ) على احتمال تحقيق ذلك الفصل بين السلطتين اعتقاداً بأن «الملك الذي يحكم الأمة كيف يمكنه التجرد من دينه...؟ (ص ٢٦٠)، فإن الإجابة **الأنطونية التالية عليه** تنطوي على فهم المشكلة القائمة بقدر ما تشير إلى دعوة للتحالف الوطني العلماني العقلاني. إنه ينطلق، أولاً، من تحديد دواعي ذلك الفصل حيث يراها في النقاط التالية: «إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل **الإنسانية**» (ص ٢٤٨)؛ و «الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة **واحدة**» (ص ٢٤٩)؛ و «ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شُرّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير **الدنيا**» (ص ٢٤٩)؛ «ضعف الأمة واستمرار الضعف إلى ما شاء الله ما دامت **جامعة بين السلطة المدنية والدينية**» (ص ٢٥٠)؛ **وأخيراً** «استحالة الوحدة **الدينية**» (ص ٢٥٤). وحيث يكون الأمر كذلك، فإن الحاكم «مقيد بمجالس شوروية... والصحيح أنها مجالس (أمر) لا (شورى)» (ص ٢٦٢)، مما يضبط سلوك الحاكم وأفكاره واعتقاداته بما يتوافق مع مهماته في الحكم، أي بحيث يغيّب الموقف العقيدي الديني لصالح الموقف الوطني العلماني العقلاني المشترك بين أبناء الشعب. وإذا اعتقد محمد عبده أن المسألة تحل بوجود «مستبد عادل»، فإن هذا لا يحلّها بمجرَّد وجود شخص تمثّل فيه هذا الأمر

(مثل عمر بن الخطاب). ذلك لأن المسألة ليست فقط في «العدل»، وإنما أيضاً في «ديمقراطية الحكم»، التي تعني إشراك الجميع من الشعب في السلطة؛ بغض النظر عن أن «عمر بن الخطاب» لا يتكرر دائماً (أنظر: ص ٢٦٥).

وهنا، نلاحظ التأثير الليبرالي السياسي اللاتاريخي في فكر أنطون السياسي، وذلك حيث يرى في «الحكومة» بنية سياسية فوق ـ اجتماعية طبقية. فوظيفتها، بحسب ذلك «سلبية لا إيجابية. فهي عليها فقط (حماية حرية الشخص)... فهي لم تُنشأ لتكون تاجراً ولا صانعاً ولا مدبراً ولا معلماً للحقوق والواجبات.. وحرية الشخص هذه لا حدّ لها كما جاء في البند الرابع من بنود (حقوق الإنسان) إلاّ حرية الشخص الثاني» (ص ٢٦٩). في ظل هذه الحكومة التي تحكم في مجتمع وطني علماني عقلاني، لا يغدو معيار النظر إلى الإنسان ما يمثله من عقائد دينية، «**لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق**» (ص ٢٤٣)، وإنما يصبح مجسداً بموقعه من التجمع البشري الوطني بما يقتضيه من واجبات وحقوق تعود جميعها لخِدمة الوطن. وعلى ذلك، فالإنسان «من حيث هو إنسان فقط أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين **بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد**» (ص ٢٤٤). **وجدير** بالاهتمام، في هذا الصدد، ما كتبه أنطون حول تأثره بأفكار أوغست كونت الذي شرع ينشر له مبادىء (الفلسفة الحسية). كتب في (الجامعة، مجلد ٤، السنة الرابعة، ص ٢١) محدداً الفائدة التي حصلها من هذا الكتاب: «هذه الفائدة هي تقديس الإنسانية واحترام شخص الإنسان احتراماً مطلقاً... ومن هنا نشأ ارتقاء حقيقي في حالة الإنسانية».

وإذن، إذا كانت «المدنية الحقيقية تقضي أن لا يميز إنسان على إنسان في هذه الأرض تبعاً لدينه أو مذهبه بل تبعاً لكفاءته وقوته العقلية»، فإن «المصلحة العمومية (تصبح) هي أساس هذا **الامتياز**»

(ص ٣٢٥). ويصل أنطون إلى القول بان ما يدعو إليه محمد عبده من «الإصلاح بالدين» عبر «الطعن على دين آخر وتقبيح طبيعته»، أمر يقعد همم الشرقيين عن إنجازمهماتهم. ولذلك، فمن الوهم الاعتقاد بأن «العلم سيلجأ إلى المدنية الإسلامية في المستقبل»، وبأن «الأمة الإنكليزية الحرة إذا درست الإسلام درساً صحيحاً فإنها تدخل فيه أفواجاً وإذا دخلت في الإسلام فإنها تملك بالمسلمين الشرق كله ولا يبعد أن تملك بهم الغرب أيضاً» (ص ٣٢٦). ذلك لأن الكمال البشري هو أمامنا لاورائنا (ص ٣٢٦). وهكذا، «كانت طريقة البشر في الزمن الماضي أي اخضاع الناس للوحدة الدينية (بالقوة) لبناء الملوك والرؤساء مصالح الأمة وحياتها على هذه الوحدة. أما اليوم فقد ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب... وصارت تطلب الوحدة من طريق (الوطنية)» (ص ٢٥٧).

في تلك الآراء نواجه فرح أنطون وقد غدا مصهراً تشابكت فيه المؤثرات الداخلية الحاسمة بمؤثرات أوروبية، خصوصاً تلك التي انطلقت من مبادىء الثورة الفرنسية العظمى في الحرية والاخاء والمساواة وحقوق الإنسان، والتي كانت جحافل نابليون قد حملت منها أصداء كبيرة حين دخلت مصر غازية؛ ومن ثم تعرفه على أفكار جاك روسو ولابريير وجول سيمون، وكذلك وفي سياق آخر كارل ماركس. ولا بد من التنويه بالموقف الدقيق والمستنير الذي اتخذه فرح أنطون من محمد علي وتجربته الرائدة. وهذا ما يعيدنا إلى ما أتينا عليه من مواقف أنطونية لنتبين أنه لا يمكن فهمها بعيداً عن العمق الفكري والسياسي الذي تركته تلك التجربة في حياة وعمل أنطون وغيره من النهضويين المنوّرين. يكتب أنطون، في هذا الصدد وبمعرض الرد على كتابات صدرت في «المنار»، بأن هذه المجلة «تدافع عن الاستاذ على هذا الأمير العظيم يوم تذكار مرور مئة سنة على دخولها القطر المصري (وتقول) عنه في مقالات طويلة إن إخماده ثورة الوهابيين كان ضربة قاضية على الإسلام فإن هذا القول لا يقدم ولا يؤخر شيئاً. وإنما نقول أن ذلك الأمير العظيم والقائد الكبير الذي كان نابغة الشرق في زمنه

راى بعقله الكبير الراجح وخبرته الواسعة لأمور العصر الجديد وحاجاته الجديدة أن تلك الدعوة التي كان يدعو إليها الوهابيون إنما هي بمثابة نفخة في رماد أو صرخة في واد. فإن الأصل لا يقلّد مهما كان مقلده مخلصاً» (ص ٢٨٣).

هل علينا، أخيراً، أن نقول أن كلتا التجربتين اخفقت، التجربة السياسية الاجتماعية والاقتصادية والتجربة الثقافية الفكرية؟! وإذا كانت الاجابة على ذلك بالإيجاب، فهل علينا أن نجيب على النحو نفسه عن السؤال الآخر التالي: هل ستسقط مشاريع حركة التحرر العربية المعاصرة تحت قبضة التواطؤ ما بين القوى العربية الرجعية الظلامية والمستنفدة تاريخياً من طرف وقوى الغزاة الامبرياليين والصهيونيين من طرف آخر؟ إن اجابة عن هذا السؤال مرتهنة باعادة بناء حركة التحرر تلك بصيغ تضعها أمام مهماتها التاريخية الكبرى بمزيد من الدقة والعمق والفاعلية. ولا نشك لحظة واحدة أن ذلك سوف يكون انشودة مستقبل الوطن العربي المظفرة.

لقد أصدر فرح أنطون كتابه، موضوع بحثنا هنا، عام ١٩٠٣. وها قد انقضى ما ينوف على ثمانية عقود على صدوره؛ فهل ما زال الكتاب راهناً في مرحلتنا نحن؟ لعلنا نقول، إن هذه المرحلة بالذات هي التي تجعل منه الأكثر راهنية؛ مع التنويه بأن الكثير من المسائل التي طرحت فيه، اكتسبت أبعاداً جديدة بالاعتبارين المعرفي النظري والإيديولوجي. وتظل، مع ذلك، فكرته الرئيسة ـ في دلالاتها الكبرى ـ محوراً رئيساً من محاور الصراع العربي التقدمي الراهن: إنه النضال من أجل مجتمع وطني ديمقراطي علماني على صعيد الأقطار العربية منفردة ومن أجل مجتمع عربي موحد ديمقراطياً اشتراكياً. وهنا يكمن المغزى العميق وذو الرؤية الاستراتيجية النافذة لهذا التساؤل الذي يطرحه فرح أنطون في أواخر كتابه الريادي العظيم: «متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتاباً كهذا الكتاب بضجر وملالة لأنه بمثابة تاريخ

قديم لم يبق في الأرض احتياج لـموضوعه» (ص ٣٣٧). وهذا يجعلنا **نعود إلى ذلك «النبت الجديد» الذي خاطبه فرح أنطون، لنتوجه إليه - وقد طرأت عليه تحولات بنيوية أساسية ووضع أمام نفسه مهمات كبرى** تمثل وريثاً شرعياً لمهمات النبت الجديد الانطوني - ، معلنين أنه هو المعني أولاً واخيراً بانجاز الحدث الأعظم في تاريخ العرب المعاصر، حدث التقدم الاجتماعي والوحدات الوطنية الديمقـراطيـة العلمـانيـة والوحدة العربية الديمقراطية الاشتراكية. وإذا كان الأمر كذلك، فلنقل مع فرح أنطون، المفكر النهضوي العظيم: «فليحذر العالم من يوم **يصير فيه الضعفاء أقوياء والأقوياء ضعفـاء»** (ورد ذلك في **تصـويـره لروايته: الدين والعلم والمال، أو المدن الثلاث).**

ذلك هو فرح أنطون، الذي نقدم لكتـابـه هنـا بـراهنيتـه الوطنيـة العلمانية الكبرى وأهميته الأكثر خصوصية. وذاك هـو محمـد عبـده، أيضاً براهنيته الدينية المستنيرة الديمقراطية وأهميته الأكثر خصوصية. وعلى الفكر العربي الديمقراطي العقلاني المعاصر أن يمارس دوره النقدي العميق في عملية تمثل وتأصيل هـذيـن العملاقيـن في حيـاتنـا العربية المعاصرة.

بعض المصادر والمراجع المستخدمة في هذا البحث :

فرح أنطون - المؤلفات الكاملة، تقديم أدونيس العكره، بيروت ١٩٧٩.

منير موسى باشا - الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨) - دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

ألبرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩) - بيروت ١٩٧٧.

لوتسكي - تاريخ الأقطار العربية الحديث - دار التقدم موسكو، ترجمة عفيفة البستاني، دون تاريخ نشر.

Geschichte der Araber in 4 Baende Berlin 1982



اهداء الكتاب

﴿إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما﴾

لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكنا نعلم ان « النبت الجديد » في الشرق قد صار كثيراً. ونـريـد « بـالنبـت الجديد » أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدَّس محترَم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخّرين لغيرهـم. فـإلى هـذا « النبـت الجديـد » في الاسلام والمسيحية وغيرهما نهدي هذا الكتاب. ونحن على ثقة من انهم سيطالعونه بهدوء وإمعان دون أن يتركوا للهوى سلطة على نفوسهم.

وليس سبب إهداء هذا الكتاب إليهم اعتقادنا بأنهم موافقون على كل مسألة وردت فيه نفياً أو اثباتاً. كلا. فإنا نعرف أن ألوفاً وملايين من اخواننا المسلمين والمسيحيين لا يوافقون على كل ما جاء فيه ونحن لا ننفك عن النداء بأن هذا الاختلاف في الآراء وفي المبادىء إنما هو في طبيعة البشر لأنه تابع لعقولهم وتربيتهم وأخلاقهم وعاداتهم ومصالحهم. ولكنا قدمنا هذا الكتاب لعقلاء الشرق من كل العناصر لأنه إذا كان يُرجى اصلاح في شرقنا العزيز فهذا **الاصلاح لا يُبنى إلا عليهم.**

وأساس هذا الاصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقا لتنجلي الحقائق والمبادىء شيئاً فشيئاً. وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلا ان البشر لم يتعودوه بعدُ ولا يتعودونه أبداً إذا لم يعضده عقلاؤهم. ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء.

وبما ان حضرات قراء «الجامعة» الكرام قد ألِفوا لهجة هذا الكتاب ومبادئه منذ ثلاث سنوات فنحن في غنى عن القول بأنهم في مقدمة هؤلاء العقلاء الذين وضعنا هذا الكتاب تحت حمايتهم.

مصادر الكتاب

أما المصادر التي اعتمدنا عليها في كتابة هذا الكتاب فهي عدة مؤلفات للعرب والافرنج اخصها الكتب التالية:

كتاب (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالي.

كتاب (تهافت التهافت) للفيلسوف ابن رشد.

كتاب (فصل المقال) للفيلسوف ابن رشد.

ترجمة ابن رشد بقلم (الانصاري والذهبي وابن أبي أصيبعة وابن العبار).

كتاب ابن رشد تأليف الفيلسوف رنان.

(الانسيكلوبيديا) الفرنسوية الكبرى.

كتاب (مزيج من فلسفة العرب واليهود) للمستر مونك المستشرق الاسرائيلي.

كتاب «فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية» للمستر مولر.

وغيرها من الكتب كتاريخ ابن الاثير وأبي الفداء وتراجم ابن خلكان الخ.

تمهيد

في سبب كتابة هذا الكتاب

كل من رام الدخول إلى دار الفلسفة وجب عليه الابتداء بالفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو وتلامذته لأن فلسفته كانت أساس الفلسفة في العالم. ومعلوم ان أقرب تلامذته إلينا هم ابن رُشد وابن بجا وابن سينا وابن طُفيل وابن زُهر وأبو نصر الفارابي وغيرهم من أعظم فلاسفة العرب. فلما أردنا تكميل ما لخصناه في الجامعة في موضوع تاريخ الديانة المسيحية نقلاً عن الفيلسوف ارنست رنان بمبادىء فلسفية يكون فيها فوائد عملية فضلاً عن الفوائد النظرية (لأننا ما أقدمنا على تلخيص رنان وابن رشد إلا لهذا الغرض) اخترنا أبعد أولئك الفلاسفة صيتاً وهو حكيم قرطبة وفيلسوف الأندلس أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي وذكرنا ترجمته في الجزء الثامن من الجامعة وبسطنا فلسفته المبنية على فلسفة أرسطو ولخصنا كتابه « فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ليكون دليلاً على مبادئه وأسلوبه في التأليف والمناظرة. ويسرنا أن نقول أن حضرات القراء على اختلاف عناصرهم ومذاهبهم ارتاحوا إلى هذا البحث الفلسفي أشد ارتياح فما اجتمعنا بأحد منهم إلاَّ واستزادنا منهُ. وكتب إلينا فاضل تفتخر الجامعة بصداقته يستحسن ما ذكرته الجامعة في صدر تلك المقالة من عزمها على نشر تراجم أشهر فلاسفة

العرب وعلمائهم الذين شغلوا في تاريخ الحضارة والعلم في الشرق حيزاً عظيماً وهو يقترح عليها أن تجمع هذه التراجم المفدة على حدة بعد نشرها في المجلة فيتألف منها كتاب فريد في اللغة العربية.

وبينما كنا نشتغل بكتابة ترجمة الإمام أبي حامد الغزالي الذي فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين كما فاقهم ابن رشد بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلمية وإذ وردنا من صديق في العاصمة كتاب يُخبرنا فيه أنّ حضرة صاحب مجلة المنار في العاصمة رصيفنا الحج رشيد رضا يُحرّك خاطر فضيلة العلامة الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية على الجامعة لعدّة أسباب ذكرها المراسل ولا ندخل نحن فيها لأن ذكرها يسوءُ الجميع. وإن فضيلة الأستاذ عزم على الردّ على المقالة التي نشرتها الجامعة في الفيلسوف ابن رشد. فترددنا في بدءِ الأمر في تصديق هذا الخبر لأن صاحب المنار من أخص أصدقاءِ صاحب الجامعة وهو فضلاً عن ذلك ابن بلده ورفيقه في سفره لأنهما قدما من طرابلس الشام إلى مصر في باخرة واحدة للاشتغال بالصحافة فيها. وبعد مدة زال هذا التردّد بكتابٍ وردنا من صاحب المنار يقول فيهِ ان فضيلة الأستاذ عزم على الردّ على الجامعة فيما يختص بفلسفة ابن رشد لأنهُ رأى فيها آراء لا تنطبق على رأيه ولكن لكل انسان الحق في أن يعتقد ما يراه حقاً. وهو يسأل الجامعة إذا كانت تريد نشر الردّ ويبلغها ان الاستاذ لم يذكر الجامعة في ردّه إلا «بما يجب لها من الاحترام» (كذا).

فلما قرأنا هذا الكتاب لم تزدنا قراءَته معرفة بفضل الأستاذ ونزاهته وكماله وميله إلى الجامعة التي شرّفها بصداقته منذ أول جزءٍ صدر منها في الثغر منذ ثلاث سنوات وذلك ببلاغ شفاهي بواسطة مصري كريم من أكابر المصريين ثم ببلاغات كتابية نشرت الجامعة بعضها في الجزء السادس والسابع من هذه السنة. وإنما زادتنا معرفة بوداد حضرة الرصيف صاحب

المنار لأن لهجته الودادية في ذلك الكتاب نفت عنه تهمة التحامل والافتراء على رصيفته الجامعة. ولكن ما أشدَّ ما كانت دهشتنا عند قراءتنا بعد ذلك في المنار المقدمة التي مهّد بها الرصيف للمقالة الأولى التي ردَّ بها الأستاذ على مقالة الجامعة في فلسفة ابن رشد. ذلك لأن هذه المقدمة تخالف ذلك الكتاب على خط مستقيم. فقد جاءَ في الكتاب أن لكل انسان الحق في أن يعتقد ما يراه صواباً وحقاً، وأما المقدمة فقد جاء فيها: إن الجامعة أهانت العقائد الاسلامية وأئمة المسلمين[1] فعلى المنار أن يدافع عنهم. ولكنه تنازل (كرماً منهُ) عن ذلك الدفاع إلى فضيلة الأستاذ

---

(١) الجامعة: يكفي لدحض هذا الافتراء الذي افتراه صاحبه على الجامعة ان ننقل هنا ما نشرته الجامعة في ترجمة ابن رشد التي نحن في صددها عن سبب اضطهاد هذا الفيلسوف قالت: «أصبح (ابن رشد) في ذلك الزمان سلطان العقول والافكار لا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله. ولكنه مكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن البله والبلداء واصحاب الدعوى في هذا العالم ان يتكاثر حسادهم لسبب ولغير سبب. ولذلك حسد ابن رشد جماعة من الذين قصروا عن شق غباره وبلوغ منزلته فوشوا به لدى الخليفة يعقوب المنصور بانه يجحد القرآن ويعرّض بالخلافة» (راجع الجامعة الجزء الثامن الصفحة ٥١٩ السطر ١٦) ـ وقالت أيضاً في (الصفحة ٥٢١ السطر ١) ما نصه بحرفه «وليس يسوء الحق شيء مثل اتخاذ الهوى مركباً في أمور مقدسة كهذه الأمور. فإنه إذا كان كل معارض ومعترض يُعارض ويعترض دفاعاً عن مبادىء مقررة في نفسه وهو يقوم بهذا الدفاع ولا غرض له غير طلب الحقيقة المجردة فهذه المعارضة وهذا الاعتراض أمر مقدَّس يجب على كل عاقل ان يحترمه. ولكن من سوء حظ البشر انهم يقدمون الهوى دائماً على الحق. وقلما تجد شهيداً من شهداء العلم الذين بذلوا في سبيله كل مرتخص وغال إلا وترى انه كان للحسد «اليد الطولى في معارضته» واضطهاده. والذي يدلُّ أحسن دلالة على ان تكفير الفيلسوف ابن رشد كان من هذا القبيل ان الخليفة المنصور لما عاد من قرطبة إلى بلاد المغرب (مراكش) ووجد نفسه بعيداً عن اعداء ابن رشد الذين أثروا عليه (أي على الخليفة) فجعلوه يكفره وينفيه ذكر فضل الفيلسوف الكبير وعلمه وسعة صدره وحسن أخلاقه فأمر من المغرب بالغاء الحكم الذي حُكم به عليه وبإباحة الفلسفة والاذن للناس بالاشتغال بها» انتهى. نقول وكل من فيه مسكة من العقل وشيء من حسن القصد يعترف بعد هذا القول بان الجامعة رفعت وصمة الاضطهاد عن الدين الاسلامي الحقيقي وارجعتها إلى «الحسد» وألصقتها «بحاسدي ابن رشد» دون سواهم. وهذه الحقيقة التي هي أساس البحث إذا تناساها سيئو القصد لا ينساها النزهاء والمنصفون.

« للفصل بين الحق والباطل » وان الجامعة أخطأت وغلطت إلخ إلخ. ـ فلم نتمالك ان ضحكنا عند الوقوف على هذا التقلب والافتراء وعرفنا حينئذٍ كيف يكون تلوّن الحرباء.

ولكن بعد ذهاب الدهشة لأول وهلة عدنا فالتمسنا عذراً للرصيف. فقلنا انه من المحتمل أن يكون غرضه من ذلك اشهار مجلته لدى الجمهور أو جعلها لدى البسطاء بمثابة القائمة بالدفاع عن المبادىء الاسلامية على سبيل المتاجرة بالدين لا الدفاع عن المبادىء كما يصنع البعض من المسلمين والمسيحيين. ولذلك رفقنا بهِ في ما نشرناه في الجزء التاسع من الردّ على مقالة الأستاذ الأولى وشكرناه لتنازله عن الردّ إلى فضيلة الأستاذ لأنهُ « أحسن بذلك إلى اللغة العربية وقرائها إذ مكّنهم من قراءة مقالة فلسفية من قلم الأستاذ وأحسن إلى نفسه بأن كفاها مشقة الخوض في موضوع فلسفي صعب لم يتعوّد الخوض فيهِ وهو فوق طاقته » ثم قلنا له بلطفٍ « وان رام الرصيف تحقيق ما نذكره له هنا من أن هذا الأمر فوق طاقته لأنه يقتضي درساً لم يدرسه وبراءة من كل هوىً غير هوى الحقيقة المجرّدة فليقابل قوله في مقدمته بقول الأستاذ في مقدمته فيظهر لهُ حينئذٍ ان بين القولين ما بين العلم الذي لم ينضج بعد وبين العلم الناضج المقرون بالنزاهة والكمال. ولعلّ الرصيف لا يعتب لهذا المقال فإن الحق أولى ان يُقال وتلك المقدّمة لا يخرج منها إلا هذه النتيجة ».

هذا كل ما قلناه في ذلك الرد عن افتراء المنار. ويظهر ان الرصيف قد أغضبه هذا القول النحيف وأفقده رشده ورشاده. فيا ليتنا لم ننشره. ولكن من أين كان لنا العلم بأن إحساس الرصيف هو إلى هذا الحدّ لطيف. ومع ذلك فهب اننا لم ننشره أفما كنا نفكر كل ساعة فيه. وهل الذنب ذنب الجامعة إذا استخرجت من كلام المنار النتيجة الملازمة له والتي لا يخرج غيرها منه. ولنحلّل هنا قول المنار لنريه تلك النتيجة بعينيه.

الا اننا لا نقصد بهذا التحليل ان يقتنع من كلامنا فإننا في كل ما وقفنا عليه من المناظرات باللغة العربية واللغات الغربية لم نجد مرة أحد المتناظرين اقتنع من براهين مناظره وأقرّ بخطئه. ولكن غرضنا من ذلك اقناع الجمهور. ونريد بالجمهور أفاضل القراء والنبهاء النزهاء الذين يتبعون هذه المباحثة التي انقلبت بفضل آداب الرصيف إلى مهاترة. فإن هذا الجمهور لهو الحكَم المنصف الوحيد بين المتباحثين.

وإليك هذا التحليل

ماذا قالت الجامعة: الجامعة قالت ان كلاً من مقدمة المنار ومقدمة الأستاذ تدلُّ على كاتبها أحسن دلالة: فالمنار يصيح « وقع في الترجمة غلط... الجامعة أهانت العقائد الاسلامية وأئمة المسلمين فيجب على المنار الردُّ عليها... والفصل بين الحق والباطل... ولكنه يتنازل عن ذلك إلى الاستاذ...) وأما الأستاذ فيقول في مقدمة رده مشيراً إلى مقالة الجامعة: « قرأتها بتروٍّ وانتهيتُ منها إلى حكم من الجامعة يخالف ما اعتقد ولا يلتئم مع ما اعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية »ـ فالبعد بين هذين القولين كالبعد بين الأرض والسماء. فإن القائل الأول يعتقد أن كل رأي دون رأيه غلط وخطل. ولا غرابة في هذا الاعتقاد لأنه اعتقاد كل طالب لم ترسخ قدمه في العلم لأنه لم يتناول منه إلا القشور. والقائل الثاني يترك لرأي غيره مجالاً لعلمه ان العقول من طبعها التباين والاختلاف وان لكل إنسان رأياً ومذهباً في الأمور. وهذا معنى ما ذكرته الجامعة من ان بين الاثنين « ما بين العلم الذي لم ينضج بعدُ والعلم الناضج المقرون بالنزاهة والكمال »

ولكن يظهر ان الرصيف الرحب الصدر الواسع الخلق لا يحبُّ هذا التحليل العلمي ويكره استخراج النتائج من مقدماتها. ولذلك أخذ الحمق والحدة منهُ كل مأخذ بعد صدور ردّ الجامعة. فيا لخيبة الأمل في أدبه

وضياع الرجاء. ومما زاد الطين بلة انه كان في رد الجامعة من سوء الحظ حججٌ دامغة وبراهين لا تُردُّ على صحة كل ما نشرته الجامعة في فلسفة ابن رشد. فزاد ذلك في حمق الرصيف أصلحه الله حتى صار يهذي هذياناً أخافنا على عقله. فهلا رفق الرصيف بنفسه وأبقى على قواها لمحاربة الأعداء بدلاً من انفاقها في محاربة الأصدقاء. ومتى صار الحمق والنزق والحدة تقوم مقام الدليل والبرهان؟ ألا يخاف الرصيف أن تقول الجامعة فيه بعدها بدا منه ما قاله برناردين مؤلف بولس وفرجيني: «لا أرى من الواجب أن نقول الحقيقة للاردياء والجهلاء الذين يكرهونها ولكنه واجب محتوم ان نقولها للعقلاء الذين يحبونها. إذ مَثل الجاهل والحقيقةَ مثَل تمساح ولؤلؤَة. فإنك إذا ألقيتَ لؤلؤَة إلى التمساح انقضَّ عليها لسحقها بأسنانه لا ليزين بها أذنه إذ لا أذن له. ولما يعجز عن سحقها يلقيها وينقضّ عليك ملتهباً حقداً أو غضباً». ولكن معاذ الله أن نقول ذلك عن الرصيف ولو كنا نطلق هذا القول عليه لما كنا خاطبناه بالحقيقة بل كنا أعرضنا عنه أعراض من يعذره ويستضيع الوقت في المباحثة عبثاً.

إلا انه لا يسعنا في هذا المقام أن نكتم شيئاً. فنقول اننا في بحثنا في هذا لموضوع لم نقصد مناظرة المنار لأننا نعرف أخلاقه وصبغة أفكاره وإنما قصدنا مباحثة أستاذ حكيم تفضل وأراد «محادثة» الجامعة كما قال في مقدمة كلامه. ولولا ان يكون الأستاذ الإمام قد وضع يده في هذا البحث لكنا التزمنا السكوت مهما سب صاحب المنار وشتم وبقينا نسير في طريقنا دون أن نلوي على شيء بل دون أن يقع نظرنا على المنار. ولكن كما ان مجاراة الشاتم في الشتم عار ونقيصة عند أهل الأدب فضلاً عن انه أمر دنيء لا فائدة منه كذلك اهمال أقوال الحكماء وأهل الفضل والعلم نقيصة أيضاً. ولذلك رأينا من الواجب علينا أن نردّ على ردّ الأستاذ بما نراه ونعتقده صواباً. وقد تعلّمنا هذا الأمر من الأستاذ نفسه. فإنه قال في ختام رده الأول «ولعل الجامعة لا تعتب على الكاتب فيما كتب وفيما

أجاب به من طلب فقد وفى حقاً لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه لحقّ لها أن توجه العتب إليه ». ونحن نقول مثل هذا القول أيضاً. وهو الذي جرأنا على مواجهة الأستاذ بالردّ المختصر في الجزء التاسع من الجامعة وبالرد مطولاً في هذا الكتاب.

فموضوعنا إذاً في هذا الكتاب أربعة أبواب:

الأول ـ الإسهاب في ترجمة الفيلسوف ابن رشد إسهاباً يحيط بكل أطرافها ويطلع قراء اللغة العربية على تفاصيل حياة ذلك الحكيم العظيم. لأننا لم ننشر في الجامعة إلا نتفاً منها.

الثاني ـ شرح فلسفته شرحاً كافيـاً وافيـاً إذ لم ننشر في الجامعـة إلا شيئاً يسيراً منها. وربما كان هذا الشرح سبباً في إزالة الخلاف عليها لزيادة وضوحها بالإسهاب والتطويل.

الثالث ـ إعادة نشر ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد وأدى إلى هذا الجدال. مع نشر ردود الأستاذ عليها. ثم تذييل هذه الردود بما نراه ونعتقده فيها من حيث موافقتها ومخالفتها.

الرابع ـ استخراج النتائج العملية التي قلنا في صدر هذا التمهيد إننا لم نُقدم على تلخيص فلسفة ابن رشد وكتاب رنان في تاريخ الديانة المسيحية إلا للوصول إليها.

هذا هو موضوع هذا الكتاب. ومما لا يحتاج إلى بيان انه موضوع فلسفي لا ديني. ولو كان دينياً بحتاً كما أوهم سيئو القصد لأمسكنا عن الخوض فيه لأننا لا ندخل في ما لا يعنينا ولا يفيد الدخول فيه. ولكننا نعلم ان العلم والفلسفـة والأدب إنما هـي ـ مثـل النـور والهواء والأرض والماء ـ نعمّ ونفائس مشتركة بين الجميع وليست ملكاً لفريق دون فريق ليجوز احتكارها احتكار البضائع. وكلامنا هنا في الفلسفة والعلم والأدب

لا في الدين. فمن كان واسع الصدر محباً للبحث طالباً للحقيقة كارهاً للافتراء والحمق فإنه يقرأ هذا الكتاب بإمعان وروية ويزن مواده بعقله وأدبه لا بشهوته فيسلّم بما يقبله منه ويُعرض عما لا يقبله. وأما من كان ضيق الصدر لا غرض له غير الصياح والصراخ لإشهار مجلته واتخاذ المبادىء الدينية الكريمة آلة لترويج بضاعته فالأولى به أن لا يقرأ هذا الكتاب لأننا لم نكتبه له. والأفضل له ولكرامته أن يبقى في شأنه ويترك الجامعة في شأنها فإنه في وادٍ وهي في وادٍ. وبينه وبينها جبال ووهاد.

ولكن إذا كان بين الجامعة وبين سيئي القصد مسافة بعيدة إلى هذا الحد فإن بينها وبين الأفاضل الذين يحسنون النية مسافةً قريبة جداً. وهي تنادي الآن ملءَ فمها أن غرضها من نشر ترجمة ابن رشد في هذا الكتاب وفي الجزء الثامن قبله هو نفس الغرض الذي أنشأت له منذ ثلاث سنوات: نعني تقريب الابعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة. فليس يعقل عند أصحاب العقول اننا نسعى ثلاث سنوات للتقريب ثم نعمل في جزء واحد للتفريق. ونحن نعتقد أشد اعتقاد ان هذا التقريب لا يتمّ بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني ان دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر قد مضى زمانه وهو من أمور القرون الوسطى قرون الجهل والتعصب عند الفريقين. فضلاً عن انه يؤدي إلى عكس الغرض المقصود جرياً مع الطبيعة البشرية. وإنما التقريب الممكن في هذا الزمان زمان العلم والفلسفة قائم بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا إله فئة دون فئة. فوظيفتنا إذاً في هذا الكتاب اسمى من وظيفة الذين يرومون تفضيل مذهب على مذهب وإيثار دين على دين لأن غرضنا كسر الحدة والتعصب في كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الاسلام والمسيحية) لترى هاتان الاختان المتقاطعتان عند الجهلاء ومن

مصلحته في تقاطعِها والمتصالحتان عند الفضلاء ومن مصلحته في تصالحها - الطريق الحقيقية المؤَدية إلى هذه المصالحة التي عليها يتوقف نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة.

هذا ما أردنا ذكره في هذا التمهيد. وإذا كان القارىء قد رآه طويلاً واستثقل الأمور الخصوصية الصغيرة التي أضعنا وقته في ذكرها هنا فلا ريب عندنا في انه يتجاوز عن تلك الصغائر عند علمه بأن الجامعة لم تخط كلمة فيها إلا اضطراراً للدفاع عن نفسها لا سيما وان هذه الصغائر كانت سبباً في كتابة كتاب كهذا الكتاب باللغة العربية.

الباب الاول

في ترجمة الفيلسوف ابن رشد
وفيها اهم حوادث حياته



أسرة ابن رشد

أطلق العرب على شبه جزيرة «اسبانيا» اسم «الأندلس» من قبيل تسمية الكل بجزء منه لأن «الأندلس» اقليم من الأقاليم الاسبانية. وقد فصلنا تاريخ تلك البلاد وفتح العرب لها في مقالة طويلة استغرقت عشرين صفحة من الجزء الأول من السنة الثالثة للجامعة فلا فائدة من العـودة إليـه.

وكانت أسرة ابن رشد من أكبر الأسر في الأندلس وقد أسسها جده أبو الوليد محمد بن رشد الذي كان قاضياً في قرطبة. وكان هذا الجدّ مالكي المذهب وهو ذو شأن عظيم في القضاء والسياسة. أما في القضاء فقد كان الناس والأمراء يفدون لاستفتائه من جميع اقاليم الأندلس وبلاد المغرب. وقد جمع ابن الفران شيخ الجامع الكبير في قرطبة فتاوى هذا القاضي في كتاب خطي موجود الآن في مكتبة باريز وقد نُقل إليها من دير سان فيكتور في اسبانيا. ويقول الذين طالعوا هذا الكتاب انهم وجدوا فيه أساساً لأفكار ابن رشد الفيلسوف حفيده في الاتفاق بين الفلسفة والشريعة وغير ذلك.

وأما في السياسة فقد كان له فيها شأن كبير أيضاً. فإنه بعد ثورة بعض الأقاليم الاسبـانيـة في زمنـه عُهـد إليـه أن يـذهـب إلى المغـرب (مراكش) ويقدم طاعتها إلى السلطان. فكان واسطة بين الفريقين في

اصلاح ذات البين. وفي مرة أخرى (وذلك في عام ١١٢٦ للميلاد) جاز البحر أيضاً إلى المغرب ونصح لسلطانها بأن ينقل بعض المسيحيين من اسبانيا إلى شاطىء افريقيا في بلاد المغرب لأنهم كانوا يساعدون الفونس المحارب الذي كان يغير على الأندلس المرة بعد المرة ويمهدون السبيل في وجهه. فسرّ السلطان بنصيحته ونقل ألوفاً من نصارى الأندلس أي الاسبانيين الأصليين إلى شواطىء طرابلس الغرب.

والمؤرخون يسمون هذا القاضي في كلامهم عن أسرة ابن رشد «الجدّ» ويسمون نجله أحمد الذي ولد في عام ١٠٩٤ وتوفي في عام ١١٦٨ وخلف أباه في قضاءِ قرطبة «الابن». وهذا الابن هو أبو فيلسوفنا العظيم أبي الوليد محمد بن رشد صاحب الترجمة الذي بلغ من الشهرة عند النسل اللاتيني مبلغ أرسطو في العالم. وهم يسمونه «الحفيد».

٢
نشأة ابن رشد

وقد ولد صاحب الترجمة في قرطبة في سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦ مسيحية) ودرس في صغره الفقه والأصول وعلم الكلام وهو في الدين الاسلامي بمنزلة اللاهوت في الدين المسيحي. وقد أخذ هذه العلوم عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرّة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وهم أعظم فقهاء الأندلس في ذلك الزمان. غير ان عقله المطبوع على طلب الحقيقة وحب التوسع في العلم لم يكتفِ بذلك فأقبل برغبة شديدة ونشاط عظيم على درس الطب والرياضيات والفلسفة. وقد أخذ الطب عن أبي جعفر هارون. ومنهم من يذهب إلى انه أخذ أيضاً عن الحكيم ابن بجا أعظم فلاسفة الأندلس قبل ابن رشد. ولكن هذا الأمر لم يثبت ولا دليل عليه سوى ان ابن رشد يتكلّم في كتبه

عن هذا الفيلسوف الكبير بكل احترام ورعاية.

ولما شب ابن رشد صار صديقاً لجميع علماء عصره وكان بينه وبين الفيلسوف ابن طُفيل مودة واتصل بأسرة بني زُهر التي اشتهرت بالعلماء الذين نبغوا منها. ولما جعل السلطان ابن رشد من أطبائه كان الطبيب أبو مروان بن زُهر من جملتهم فقويت بينهما صلات الوداد حتى ان ابن رشد لما كتب كتابه الجميل «الكليات» في أمراض الجسم البشري على وجه عام رغب إلى رصيفه ابن زُهر بأن يكتب كتابا: في «الجزئيات» أي وصف عرض عرضٍ من الأعراض على وجه خاص. فكتب ابن زُهر ذلك الكتاب وسماه «التيسير» فكانت جملة كتابيهما كتاباً كاملاً في صناعة الطب.

٣
نصرة الفلسفة واضطهادها
عصر ذهبي

وكان في الأندلس يومئذ حزبان حزب ينصر الفلسفة والفلاسفة وحزب يكرهها. أما الحزب الذي يكرهها فهو حزب الشعب. وسبب ذلك ان الشعب في كل مكان مطبوع على بغض الامتياز سواء كان ذلك الامتياز بالعلم أو بالمال. وفضلاً عن هذا فإن الفلسفة تُبعد الفيلسوف عن بعض القواعد المادية التي قد يتخذها البشر لعبادة الله وتجعله يكتفي بالعبادة بالروح والحق. ومعلوم ان الشعب لا يفهم هذه العبادة الروحية ولا يرى عبادة حقيقية غير العبادة التي اعتادها منذ نشأته. ولذلك يعزو الكفر إلى كل من يروم الخروج عنها قيد أصبع.

وبناءً على ذلك كانت حالة الأمة من صلاح أو فساد متوقفة على

السلطان الذي يحكمها. فإذا كان السلطان من أنصار الفلسفة والعلم والعقل أطلق العلم من كل قيد. وإذا كان من محبي الشهرة لدى الشعب دون أن يهمه خير الشعب الحقيقي قيَّد العلم بقيود من حديد تزلفاً إلى ذلك الشعب.

ولقد نشأ في الأندلس قبل ابن رشد سلطان حكيم وخليفة عظيم ساوى مجده مجد المأمون والرشيد. وهذا الخليفة هو الحكَم. فإنه كان رجلاً محباً للعلم راغباً في نشره في بلاده فأرسل رسله إلى اقطار الأرض كلها لجمع الكتب القديمة والحديثة. فصارت الكتب التي يؤَلفها علماء الشام والفرس تُقرأ في الأندلس قبل قراءتها في بلادها. وكان له في الاسكندرية ودمشق وبغداد والقاهرة أناس يبتاعون له الكتب العلمية الجديدة والقديمة بأغلى الأثمان ويرسلونها إليه. وقد سمع يوماً ان أبا الفرج الأصفهاني يكتب كتاباً فريداً موضوعه مختارات الشعر البليغ فبعث إليه بألف دينار ليرسل إليه أول نسخة منه. وهكذا قُرِئ هذا الكتاب في الأندلس قبل قراءته في العراق. ولقد صار قصر الحكم بهذه العناية العظيمة بالعلم عبارة عن معمل غاص بالنساخين والمجلدين والأدباء الصادرين والواردين. وكان في مكتبته أربعمائة ألف كتاب فإذا أريد نقلها من مكان إلى مكان استغرق ذلك عدة أشهر. وكان بين هذه الكتب ٤٤ مجلداً بمثابة فهارس لها وليس في هذه الفهارس من كل كتاب غير عنوانه. وكان الحكم من أعلم الناس بالانساب والتراجم ولم يترك كتابا إلا وطالعه. وكان يطالع الكتاب ثم يكتب على ورقة اسم المؤلف ونسبه وتاريخ ولادته ووفاته والنكات التي تروى عنه. وكان يصرف أوقاته في محادثة أهل العلم والأدب الذين كانوا يتوافدون على قصره من جميع أقطار العالم الاسلامي.

فهذا الانصراف إلى العلم والأدب أدى إلى نتيجة من أبدع النتائج التي يجب أن تترنَّم بذكرها الأقلام. فإن العناصر الثلاثة اليهود والمسلمين والمسيحيين تصالحوا في الاندلس تحت كنف العلم والفلسفة والسلطنة

الأندلسية تصالحاً أزال كل ما كان بينهم من أسباب الشحناء. وكان هواء الأندلس الجميل واختلاط تلك العناصر بعضها ببعض من أقوى العوامل التي ساعدت على هذا الصلح الجليل. فصار اليهود والمسلمون والمسيحيون في أرض الأندلس يتكلمون بلغة واحدة وهي اللغة العربية الجميلة ويدرسون في نسخ كتاب واحد ويجتمعون للاستنارة بنور الفلسفة الإلهية والعلم الإلهي تحت سقف واحد. فنشأ يومئذ بين تلك العناصر المختلفة تساهل وتسامح ربما كان شبيهاً بتسامح هذا الزمن أو أعظم منه وسقطت الحواجز التي كانت تحول بين طوائف البشر لاجتماعها كلها على الاشتراك في خدمة التمدن والانسانية. ولا غرابة في ذلك ولا عجب فإن من خواص الفلسفة أن تُري الانسان ضعفه وعجزه وظلمة الأبدية التي حوله. ومتى رأى الإنسان هذا الضعف والعجز والظلمة أصبح أكثر تساهلاً وتسامحاً في رأيه ومعتقده لأنه يترك الاعتقاد بأن الحقيقة محصورة في يده وحده. وحينئذ ينحصر همه في اصلاح هذه الأرض وخدمة الانسانية فيها على وجه عام بدلاً من زيادة مصائبها بالجهل والشقاق والانقسام وتدميرها بآفة الظلم والانحياز التي هي أقبح الآفات.

ولكن وا أسفاه انَّ ذلك العصر الذهبي لم يدم وقتاً طويلاً. فبعد وفاة الخليفة الحكم انتهى الأمر إلى ابنه هشام وكان فتىً ضعيف الرأي فقام عليه الحاجب المنصور واغتصب منهُ السلطان. ورغبة منه في تقوية عرشه واضعاف حزب هشام شرع في اضطهاد العلماء والمشتغلين بالفلسفة. فحصر قرطبة عاصمة العلم والفلسفة وأسقط قصر الخلفاء فيها وجمع منه كل الكتب الفلسفية والمنطقية والفلكية وأمر فأحرقت في ساحات قرطبة أو طُرحت في آبارها. وأما باقي الكتب التي كانت في تلك المكتبة الثمينة فقد بيع بعضها في الأسواق بأبخس الأثمان وفُرق بعضها في البلدان. فأصبح يومئذٍ كل مشتغل بالعلم والفلسفة يخفي نفسه وكتبه عن كل إنسان

حتى عن أخص أصدقائه. وقد روى المؤرخ سعيد الطليطلي أن الحاجب المنصور لم يقصد بذلك سوى استمالة الفقهاء والشعب إليه وإلقاء الشبهة على مُلك الحكم الذي اغتصب هو عرشه ليجعل نفسه لدى الأمة بمثابة المدافع الوحيد عن سنتها وشريعتها.

غير انه من المقدور في هذه الحياة ان كل افراط أو تفريط لا بدَّ ان يتلوه ردّ فعل. فإنه كما ان الحزب الذي كان يكره الفلسفة نصر الحاجب المنصور في اضطهاده إياها قام بعد مدةٍ الحزب الذي يحبها وهم علماء الأمة وأدباؤها لمقاومة أعدائها. فكأن حياة الأمم صراع دائم بين أعاليها وأسافلها فتارة تكون الغلبة لأولئك وتارة لهؤلاء. ومن المؤرخين من ينسب السبب في سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين في الأندلس إلى إحراق الأولى كتب العلم والفلسفة واضطهادها العلماء والفلاسفة. ولذلك قام بعد هذه الحوادث أميرٌ حَمى حِمى العلم والفلسفة وقرَّب رجالها وأباح الكتب على أنواعها. وهذا الأمير هو الخليفة عبد المؤمن. فاجتمع في بلاطه أعظم فلاسفة ذلك العصر وهم ابن زُهر وابن بجا وابن طفيل وابن رشد.

٤
اشتغال الخلفاء بالفلسفة وسبب شرحه أرسطو

وكان ابن رشد يومئذٍ في شرخ الشباب. وفي عام ٥٤٨ للهجرة (١١٥٣ للميلاد) عبر البحر إلى بلاد المغرب (مراكش) وأقام فيها مساعداً للأمير المذكور على إنشاء المدارس وإنارة مصباح العلم. وبعد وفاة عبد المؤمن خلفه الأمير يوسف الذي كان أكثر الملوك علماً في عصره. فقرب هذا السلطان الفيلسوف ابن طفيل إليه ووضعه في أسمى منزلة عنده. فاغتنم ابن طفيل هذه الفرصة وجذب إلى بلاط الأمير أشهر علماء

العصر . وكان ابن رشد من أخص أصدقاء ابن طفيل فقربه ابن طفيل إلى الخليفة . وقد قصَّ ذلك ابن رشد نفسه على أحد تلامذته فقال ما خلاصته .

« لما دخلت : على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه فابتدأ ابن طفيل يذكر لدى الأمير شرف أسرتي وقدم عهدها وقد تفضل فأثنى عليّ ثناءً لا أستحقه . أما الأمير فإنه التفت إليّ وبعد أن سألني عن اسمي واسم أبي واسم أسرتي افتتح الحديث بهذا السؤال : ماذا يعتقد الفلاسفة في الكون . أهو قديم أزلي أم محدَث . فداخلني الوَجل عند هذا السؤَال وأخذت ألتمس عذراً لأتخلص من الجواب . فأنكرت أنني اشتغلت بالفلسفة وما كنتُ عالماً ان ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي . فلما رأى الأمير اضطرابي التفت إلى ابن طفيل وصار يباحثه في ذلك الموضوع فروى كل ما قاله فيه أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة وأردفها بردود المتكلمين عليها . فاطمأنت نفسي حينئذٍ ولكنني عجبت مما بدا من الأمير من الذكاء وقوة الذاكرة التي ندر وجودها حتى عند العلماء المنقطعين إلى هذه المسائل . ثم انه بعد الفراغ من الكلام جرأني عليه ليرى مبلغ علمي في ذلك الموضوع فاجترأت وأخذت أتكلم . وعند خروجي من مجلسه منحني مالاً وخلعة سنية ودابة للركوب » .

ومنذ هذا الحين صار ابن رشد من أقرب المقربين في بلاط الأمير يوسف . والأرجح ان السبب في اقدامه على شرح فلسفة أرسطو رغبة هذا الأمير في ذلك . فقد روى بعض مؤرخي العرب ان ابن رشد قال يوماً لتلامذته : « لقد دعاني اليوم ابن طفيل وقال لي : انني سمعت اليوم أمير المؤمنين يشكو من غموض فلسفة أرسطو ويتأفف من مترجمي كتبه . وقد قال لي انهُ يود لو يقوم أحد ويشرح هذه الكتب ليجعلها قريبة إلى الافهام . فأنا أرى انك قادر على ذلك بما أعرفه فيك من الذكاء والفهم

وقوة الإرادة على الدرس. فأقدم على هذا العمل. أما أنا فلا يقعدني شيء عنهُ سوى كبر سني وانقطاعي إلى خدمة الأمير. قال ابن رشد: ومنذ هذا الحين انقطعت إلى العمل الذي دعاني إليه ابن طفيل وهذا هو السبب في اقدامي على شرح فلسفة أرسطو.

وكان ابن طفيل أعظم علماء العصر في ذلك الزمان لأن ابن رشد لم تكن ألواحه قد اشتدّت بعد. وفي ذلك يقول ابن طفيل في بعض كتبه ما خلاصته: إن جميع الفلاسفة الذين ظهروا بعد ابن بجا قد قصروا عن شق غباره. أما الفلاسفة المعاصرون فإنهم لا يزالون في دور الدرس وبما انهم لم يبلغوا أشدهم بعدُ فليس في الامكان الحكم على مقدرتهم حكماً صحيحاً.

٥
رفعة ابن رشد وبدء اضطهاده

ومنذ ذلك الحين أخذ ابن رشد يزداد رفعة في بلاط الخليفة يوسف. ففي عام ٥٦٥ للهجرة (١١٦٩ للميلاد) ولي قضاء اشبيلية. وفي هذه المدينة فرغ من شرح الباب الرابع من كتاب اقسام الحيوان واعتذر فيه عما وقع فيه من الغلط لأنه كتبه وهو بعيد عن مكتبته التي في قرطبة. وفي عام ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) عاد إلى قرطبة. والأرجح انه بدأ منذ هذا الحين بكتابة شرحه الطويل على أرسطو. أما الشروح التي تقدمت الشرح الطويل فقد كانت وجيزة ومتوسطة كما سيرد الكلام على ذلك في باب فلسفته. وكان يتنازعه في حياته عاملان عامل منصبه في القضاء وعامل التأليف. ولذلك قال في كتابه: «مختصر المجسطي» انه يشبه رجلاً اتصلت النار بمنزله فأخذ يخرج منه أهم أثاثه شيئاً فشيئاً. وقد أراد بذلك التعبير عن ضيق وقته وعدم مقدرته على الانقطاع للتأليف.

وكانت وظيفة ابن رشد في القضاء توجب عليه الانتقال في البلاد بين الأندلس والمغرب. ففي عام ١١٧٨م كان في المغرب (مراكش) وفي عام ١١٧٩ انتقل إلى اشبيلية. وفي عام ١١٨٢ استدعاه الأمير يوسف إلى المغرب وجعله طبيبه الخاص مكان ابن طفيل وولاه منصب قاضي القضاة في قرطبة. فجلس ابن رشد يومئذٍ في كرسي أبيه وجده وصار في أسمى منزلة.

فأنتَ ترى في ما تقدم ان ابن رشد لم يرتقِ إلا بجده وعلمه وانه كان يشتغل بالفلسفة قبل اتصاله ببلاط الخلافة والقضاء وبعده. فليس يصح إذاً ان يُقال انّ مضطهديه لم يضطهدوه إلا حين توليه القضاءَ لرغبتهم في الفصل بين القضاء والفلسفة فإن ابن رشد تولى القضاء أزماناً في عهد يوسف دون أن يضطهده أحد. وإنما وقع عليه الاضطهاد حين بلوغه في الدولة المنزلة السامية. فالحسد دون سواه هو السبب في ذلك الاضطهاد (راجع الصفحة ٤٥ في الحاشية).

وبيان ذلك انه بعد وفاة الأمير يوسف انتهى الأمر إلى الخليفة يعقوب المنصور بالله. وكان هذا الأمير من محبي العلماء فزاد منزلة ابن رشد رفعة على رفعة وصار يصرف بعض أوقاته في مجالسته ومحادثته في العلم والفلسفة. وكان ابن رشد إذا حضر مجلس الخليفة رفعه الخليفة على أقرب مقربيه وكثيرا ما كان ابن رشد يخاطبه بأن يقول له: أتسمع يا أخي؟ كأنه بذلك يضع العلم والخلافة في مرتبة واحدة. ولذلك تألب جميع الكبراء الذين كان يتقدم عليهم والجهلاء الذين من دأبهم كراهة الامتياز والممتازين واتفقوا على الوشاية به لدى الخليفة المنصور بأنه يجحد القرآن ويعرض بالخلافة وينشط الفلسفة وعلوم المتقدمين بدلاً من الدين الاسلامي.

فلما وشيت بابن رشد هذه الوشايات ضرب المنصور صفحاً عنها أولاً. ولما عزم على محاربة الفونس التاسع استدعى إليه ابن رشد ليودعه قبل مسيره إلى الحرب وكان ابن رشد يومئذٍ شيخاً جليلاً. وقد ذكر أحمد بن أبي أصيبعة تفصيل هذا الخبر فقال ما نصه بحرفه: «حدثني القاضي أبو مروان الباجي قال: كان ابن رشد مكيناً عند المنصور وجيهاً في دولته وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً. ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه إلى غزو الفنش وذلك في عام إحدى وتسعين وخمسمائة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص النهتاني (؟) صاحب عبد المؤمن وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه عليّ وهو الآن صاحب افريقية. فلما قرب المنصور لابن رشد وأجلسه إلى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينظرونه (أي ينتظرونه) فهنأوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال: والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناءَ به فإن أمير المؤمنين قربني دفعةً إلى أكثر مما كنتُ أؤمل فيه أو يصل رجائي إليه. وكان جماعة من أعدائه شنعوا عليه بأن أمير المؤْمنين قد أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم ان يصنعوا لهُ قطاً وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم. وإنما كان غرضه إلى ذلك تطييب قلوبهم بعافيته» انتهى كلام ابن أبي اصيبعة. وقد قال الفيلسوف رنان بعد إشارته إلى ما لقيه ابن رشد في هذا المجلس من الاكرام لدى الخليفة «لا ريب في ان ما ناله ابن رشد من الاكرام العظيم في هذا المجلس قد أثار حسد أعدائه عليه وكان «السبب الأكبر» في ما أصابه بعد ذلك من الاضطهاد الذي سمم حياته في السنوات الأربع الأخيرة من عمره».

٦

اسباب الاضطهاد

أما أسباب هذا الاضطهاد بعد ذلك الاكرام فعديدة ونحن نذكرها هنا.

فمن ذلك أولاً ما رواه الأنصاري من أن سبب نكبته « اختصاصه بأبي يحي أخي المنصور والي قرطبة » فيظهر من ذلك ان ابن رشد كان يؤثر أبا يحي على الخليفة أخيه. ومن ذلك ما رواه الأنصاري أيضاً وهذا نصه « يقال ان من أسباب نكبته ان قال في كتاب الحيوان له: ورأيت الزرافة عند « ملك البربر » وإن ذلك وُجد بخطه. فأوقف عليه المنصور فهم بسفك دمه. فوافق ان كان بالمجلس صديقه أبي عبدالله الأصولي (المنكوب بعدُ معه) فقال وكان قد جرى في مجلس المنصور منع العمل بالشهادة على الحق: منعتَ الشهادة على الحق في الدينار والدرهم ويجيزونها في قتل المسلم. ثم قال ان ابن رشد قد كتب: ورأيت الزرافة عند « ملك البرين » فاستحسن ذلك في الوقت وأسرها المنصور في نفسه ».

ومما هو جدير بالذكر ان ابن رشد كتب: « ملك البربر » متبعاً في ذلك سبيل العلماء الذين يذكرون الملوك بأسمائهم فقط دون ألقاب التفخيم المختصة بالمتزلفين إليهم. وأما قول أبو عبدالله الأصولي « ملك البرين » فالمقصود به ملك الأندلس والمغرب (اسبانيا ومراكش) وما بينهما من البحر. فلا ريب انه تخلص جميل.

ومن تلك الاسباب أيضاً كلمة بدرت من هذا الفيلسوف من غير روية وهذا ما رواه الأنصاري عن ذلك قال: « حدثني الشيخ أبو الحسن الرعيني رحمه الله قراءَةً عليه ومناولة من يده ونقلته من خطه قال وكان قد اتصل (يعني شيخه أبا محمد عبد الكبير) بابن رشد المتفلسف أيام

قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه. وحدثني رحمه الله وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوامّ في محادَّة الشريعة فقال: إن هذا الذي يُنسب إليه ما كان يظهر عليه. ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة واثر ماءِ الضوءِ على قدميه. وما كدتُ آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي عُظمى الفلتات. وذلك حين شاع في الشرق والأندلس على السنة المنجمة ان ريحاً عاتية تهبُّ في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس. واستفاض ذلك حتى اشتدَّ جزع الناس منه واتخذوا الغيران والانفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طَلبتها وفاوضهم في ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً فقلت في أثناء المفاوضة ان صحَّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عادٍ إذ لم تُعلم ريحٌ بعدها يعمّ هلاكها. قال فانبرى إليَّ ابن رشد ولم يتمالك ان قال: «والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم» فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» انتهى قول الأنصاري بحرفه.

ومن ذلك ما رواه الذهبي في سيرة يعقوب المنصور وهذا نصه بحرفه بعد ذكره غضب المنصور من مسألة «ملك البربر». قال: «فكان هذا مما احنقهم عليه ولَمْ يظهروه. ثم ان قوماً ممن يناوئه بقرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت والحشمة سعوا به عند أبي يوسف (المنصور) بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص (يريد تلاخيصه الفلسفية) فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة «قد ظهر ان الزهرة أحد الآلهة» فأوقفوا أبا يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة وقال له أخطك

هذا. فأنكر. فقال (أبو يوسف) لعن الله كاتبه وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراجه مهاناً (كذا).

٧

النفس الكبيرة تكره التمليق

محاكمة الفيلسوف ونفيه

فمن ذلك يظهر ان الخليفة لم يتغبَّر على فيلسوفنا الكريم بعد ذلك الاكرام العظيم إلا لوشاية الحساد وبُعد الفيلسوف عن التمليق. ولو كانت نفس الفيلسوف تطاوعه على التمليق والتداني التماساً لرضى الملوك والأمراء لكان قادراً بكلمة واحدة ان يزيل في نفس الخليفة كل اثر للجفاء. فإنه كان يأتيه مثلاً ويقول له: لماذا غضب عليَّ مولاي. ألأنني أدعوه «يا أخي» على مسمع من الجالسين. أم لأنهم زعموا انني سميته «ملك البربر» أم لأنهم ينسبون إلي من الأقوال في الشريعة وألوهية الاجرام السموية ما يخالف الدين - فإن كان الأول فمولاي إذا كان يُحسب أخي في الانسانية والاسلام فهو سيدي في الخلافة والامارة. وإن كان الثاني حفظ الله مولاي فهو افتراء عليَّ من الأعداء إذ كيف أسمي ملكي وخليفتي ملك البربر فأجعل نفسي بربرياً. وإن كان الثالث فهذه كتبي كلها تدلّ على رغبتي في الجمع والتوفيق بين الشريعة والفلسفة وأنا أول من سمى الحكمة «صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة». وإن كان غضب مولاي عليَّ لملازمتي أبا يحي أخاه فهو يعلم أعزه الله انه ولي نعمة أبي يحي وولي نعمتي معاً ولولاه لما كان أبو يحي شيئاً مذكوراً - لا ريب ان الفيلسوف لو خاطب الخليفة بهذا القول لأزال من نفسه كل ما غرسه فيها الأعداء والحساد من الجفاء. ولكن فيلسوفاً كابن رشد لم يصرف عمره في درس الفلسفة والعلم ليختم حياته وشيخوخته بالتداني والتمليق.

فلقد كان متيقناً انهُ بريء من كل ما ينسبه إليه خصومه وحساده وانهُ لا ذنب له غير طلب العلم والفلسفة بالآلات العقلية التي منحه الله إياها. والبريء متى كان له شيء من عظمة النفس الأدبية يترفع عن تبرئة نفسه لحسبانه ذلك إهانة لها. هذا فضلاً عن ان للاضطهاد جاذباً خصوصياً يجذب كبار النفوس إليه. كأنَّ الطبيعة البشرية العالية متى رأت ألوفاً من الناس الذين هم أحطُّ منها شأناً وعقلاً يقومون عليها لمقاومة عظمتها يحلو لها ان تقتحم عَددهم وعِددهم اعتماداً على ان الحق في جانبها وانه إذا خُذل وخذلت في ساعة أو يوم أو سنة أو قرن فإنها تنال معه اكليل النصر في المستقبل الأبدي.

وبناء على ذلك كره ابن رشد التزلف إلى الأمير وترك حساده يوغرون صدره عليه وعلى أكثر الذين كانوا يشتغلون بالفلسفة معه. ومما زاد الموقف حرجاً إثارة المقربين وأولئك الحساد عواطف الشعب على الفلسفة والمشتغلين بها وتسميتهم إياهم زنادقة. والشعب في كل مكان على ما ذكرناه في بدء الكلام. فرأى المنصور من الواجب ان يجمع أكابر فقهاء قرطبة ويعرض عليهم كتب ابن رشد ليروا رأيهم في تحليلها أو تحريمها. فانعقد مجلس لذلك. وقد روى الأنصاري عن هذه الحادثة ما نصه:

« لما قرئت (فلسفة ابن رشد) بالمجلس وتداولت أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها خرجت بما دلت عليه أسواءَ مخرج. وربما « ذيلها مكر الطالبين » فلم يكن عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة الاسلام. ثم آثر الخليفة فضيلة الابقاء واغمد السيف التماس جميل الجزاء. وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأنهُ (أي ابن رشد) مرق من الدين وأنه استوجب لعنة الضالين. وأضيف إليه القاضي أبو عبدالله بن ابراهيم الأصولي في هذا الازدحام. ولُفَّ معه في حريق هذا

الملام لأشياء أيضاً نُقمت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه مع توالي الأيام. فأحضرا بالمسجد الجامع الأعظم بقرطبة. وتكلم القاضي أبو عبدالله بن مروان فأحسن وذكر ما معناه ان الأشياء لا بدَّ في كثير منها أن تكون له جهة نافعة وجهة ضارَّة كالنار وغيرها. فمتى غلب النافع على الضار عُمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضدّ فبالضدّ. فابتدر الكلام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرَّف الناس بما «أُمر بهِ» من انهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤْمنين. فنالهم ما شاء الله من الجفاء. وتفرقوا على حكم من يعلم السرّ والخفاء. ثم أمر أبو الوليد (ابن رشد) بسكنى اليسانه (وهي بلدة قريبة من قرطبة سكانها من اليهود) لقول من قال انه يُنسب في بني إسرائيل وانه لا يُعرف له نسبة في قبائل الأندلس. وتفرق تلاميذه أيدي سبا».

٨

المنشور

الذي نشره الخليفة في الأندلس والمغرب لمنع الفلسفة

وبعد نفي المنصور ابن رشد إلى اليسانه نشر في الأندلس والمغرب المنشور التالي الذي كتبه كاتبه أبو عبدالله بن عياش لمنع الفلسفة وكتبها وتحذير الناس منها. ونحن ننقل هذا المنشور بحروفه عن الأنصاري المؤرخ العربي. وهذا نصه:

«قد كان في سالف الدهر قوم[١] خاضوا في بحور الأوهام. وأقرَّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الافهام. حيث لا دَاعِيَ يدعو إلى الحي القيوم. ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلّدوا في العالم صحفاً ما لها

(١) فلاسفة الأقدمين خصوصاً اليونان.

من خلاق. مسودّة المعاني والأوراق. بُعدها من الشريعة بعد المشرقين. وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أنّ العقل ميزانُها. والحق برهانها. وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرَقاً. ويسيرون فيها شواكل وطرَقاً. ذلكم بأن الله خلقهم للنار. وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم. الا سآء ما يزرون. ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاءِ شياطين أنسٍ يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون. يوحي بعضهم إلى بعض خوف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. فكانوا عليها أضرَّ من أهل الكتاب. وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب. لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجدُّ في كلال وهؤلاء جهدهم التعطيل. وقصاراهم التمويه والتخييل. دبّت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان إلى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم. وما أملي لهم إلا ليزدادوا إثماً. وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيءٍ علماً. وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرةٍ إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم. فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وُقف لبعضهم على كتبٍ مسطورة في الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال. ظاهرها موشحٌ بكتاب الله. وباطنها مصرح بالأعراض عن الله. لُبس منها الايمان بالظلم. وجيءَ منها بالحرب الزبون في صورة السلم. مزلة للاقدام. وهمٌّ يدبّ في باطن الاسلام. أسياف أهل الصليب دونها مفلولة. وأيديهم عما يناله هؤلاءِ مغلولة. فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم. ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المبين. نبذناهم في الله نبذ النّواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة. وأبغضناهم في الله كما أنا نحب المؤْمنين في الله. وقلنا اللهمَّ ان دينك هو

الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك. فباعد أسفارهم. وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم. ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الالجام بالسيف في مجال ألسنتهم والايقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون ثم طُردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نُهوا عنه وأنهم لكاذبون. فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان. حذركم من السموم السارية في الأبدان: ومن عُثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه. وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. ومتى عثر منهم على مجدٍ في غلوائه. عمٍ عن سبيل استقامته واهتدائه. فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف. ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون. أولئك الذين حبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون﴾. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الابرار تضافركم على الحق واجتماعكم. إنه منعم كريم».

وكان أشهر المنكوبين مع ابن رشد أبو جعفر الذهبي ومحمد بن ابراهيم قاضي بجايه والقاضي أبو عبدالله بن ابراهيم الأصولي وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الشاعر. وقد نفاهم المنصور إلى بلد غير اليسانه منفى ابن رشد. قال الذهبي وكتب المنصور إلى البلاد يأمر الناس بإحراق الكتب سوى كتب «الطب والحساب والمواقيت» أي الكتب الضرورية للمعيشة الاجتماعية. وقد فعل المنصور ذلك مع انه كان يدرس تلك الكتب في السرّ ويخفي أمره. فسقياً للفلسفة التي تجذب إليها العقول مع ما يصيبها من الاضطهاد وسقياً للملوك الذين يشتغلون بها ولكنهم يتبعون قواعدها علماً وعملاً.

٩

دلالة الشعر على التاريخ

ولما نفذ في ابن رشد وتلامذته سهم حسادهم أخذ شعراء هذا الحزب يترنم بذكر نكبتهم فمن ذلك ما قاله الحاج أبو الحسين بن جبير

الآن قد أيقن ابن رشدٍ ان تواليفهُ تَوَالفْ
يا ظالماً نفسهُ تَأمَّلْ هل تجد اليوم من تُوالفْ

ومن ذلك

لم تلزم الرشد يابن رشدٍ لما علا في الزمان جدّكْ
وكنت في الدين ذا رياءٍ ما هكذا كان فيهِ جدّكْ

ومنها

الحمد لله على نصره لفرقة الحق واشياعه
كان ابن رُشدٍ في مَدَى غيّه قد وضع الدين بأوضاعهِ
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

ومنها

نفذ القضاءُ بأخذ كل مموّهِ متفلسفٍ في دينه متزندقِ
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقةً ان البلاءَ موكل بالمنطقِ

ومنها

خليفة الله أنت حقاً فارقَ من السعد خير مرقى
حميتُم الدين من عِداه وكل من رام فيهِ فتقا
اطلعك الله سرَّ قومٍ شقوا ألعِا بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوماً صاحبها في المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازدروه سفاهةً منهم وحمقا
اوسعتهم لعنةً وخزيا وقلتَ بُعداً لهم وسحقا

فابقَ لدين الآله كهفاً فإنهُ ما بقيتَ يبقى

ومنها

خليفةَ الله دم للدين تحرسهُ من العدى وتقيهِ شرَّ شرّ فئه
فالله يجعل عدلاً من خلائفه مطهراً دينه في رأس كل مئه

ومنها

بلغت أمير المؤمنين مَدى المنى لأنك قد بلغتنا ما نؤملُ
قصدتَ إلى الاسلام تعلي منارهُ ومقصدك الأسنى لدى اللهُ يقبلُ
تداركت دين الله في أخذ فرقةٍ بمنطقهم كان البلاءُ الموكلُ
اثاروا على الدين الحنيفي فتنةً لها نارُ غيٍّ في العقائد تُشعلُ
اقمتهمُ للناس يُبرأ منهمُ ووجه الهدى من خزيهم يتهللُ
وأوعزتَ في الاقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعي في ذاك أجملُ
وقد كان للسيف اشتياقٌ إليهم ولكنْ مقام الخزي للنفس اقتلُ

١٠
العفو عنه بعد ذلك
ووفاته

وقد روى الأنصاري عن أبي الحسن بن قُطرال عن ابن رشد انه قال: « أعظم ما طراء عليَّ في النكبة اني دخلت أنا وولدي عبدالله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منهُ » فهذا القول ينفي ما قيل من أن الفيلسوف فرَّ من اليسانه إلى فاس وأن أهلها أمسكوه ونصبوه أمام باب الجامع للبصق عليه عند الدخول والخروج. لأنه لو كان ذلك صحيحاً لما قال أبو الوليد ان أعظم ما طرأ عليه طرد العامة إياه من مسجد قرطبة.

على ان هذه المحنة لم تدم من حسن الحظ وقتاً طويلاً. فإنهُ بعد سفر

المنصور إلى الغرب توسط لديه جماعة من أعيان اشبيليه «وشهدوا لابن رشد كما قال ابن أبي أصيبعة انه على غير ما نُسب إليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة» يعني المنكوبين بنكبته. فعاد المنفيون إلى بلدهم واختار منهم المنصور أبا جعفر الذهبي وجعله «مزوار الطلبة والأطباء» أي مراقباً عليهم وعلى تعليمهم. وكان المنصور يقول عنه: «ان أبا جعفر الذهبي كالذهب الابريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة» ـ رواه ابن أبي أصيبعة.

غير ان ابن رشد لم يعش بعد العفو عنه أكثر من سنة فإنه توفي في سنة ٥٩٥ للهجرة وله من العمر ٧٥ سنة فدفن في المغرب [٢] ثم نُقلت جثته إلى قرطبة مسقط رأسه كما روى ابن العربي الذي شهد جنازته وحضر تحميل جثته على إحدى الدواب لنقلها إلى الشاطىء.

وقد خلف ابن رشد عدة أولاد منهم أبو محمد عبدالله الذي صار بعد ذلك طبيباً للخليفة النصير. وذلك ينفي ما رواه كتان الافرنج من ان اولاد ابن رشد لجأوا بعد وفاة أبيهم إلى بلاط ألمانيا.

ولقد توفي عبد الملك بن زُهر وابن البيطار في السنة التي توفي فيها ابن رشد. أما أبو مروان بن زُهر وابن طُفيل [٣] صديقا صاحب الترجمة فقد سبقاه إلى دار البقاء بمدة. وهكذا ذهب جميع أكابر العلماء وأطفأت من أرض الأندلس تلك المصابيح التي كانت تنير الناس. وضعف بعدهم اهتمام الطلبة بالعلم الطبيعي والفلسفة لأن طريقهما كانت محفوفة بالمخاطر.

---

(٢) وفي ذلك يقول الانصاري «ثم عُفي عنه واستدعي إلى مراكش فتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمس مائة بموافقة عاشر دجنبر ودفن بجبانة باب تاغَزوت خارجها ثلاثة أشهر ثم حُمل إلى قرطبة فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس».

(٣) بعضهم يكتبها ابن طُفيل وبعضهم ابن الطفيل.

١١
تلامذته وطريقة تدريسه

وبعد وفاة ابن رشد صار همُّ تلامذته اقناع الناس بأن فلسفتهُ لا تخالف الدين كما زعم أعداؤه. وكان أكبر تلامذته محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل بن مالك وأبو الربيع بن سالم وأبـو بكـر بـن جهـور وأبـو القاسم بن الطيلسان وغيرهم. على أنهُ لم يشتهر أحد منهم في الفلسفة بعده وذلك لأحد سببين. فإما انهم خافوا أن يقعوا في ما وقع فيه أستاذهم في حياته وإما انهم كانوا غير مستعدين لهذه الصناعة الخطيرة التي تقتضي استعداداً فطرياً. وربما كان السبب الثاني هو الأرجح. إذ لو كان أحدهم مستعداً لذلك استعداداً حقيقياً لرفع صوته مهما حاول الناس اسكاته لأن الحقيقة متى وجدت طريقها جرت فيها بقوة الصاعقة فلا يقف في وجهها شيء. وما طريق الحقيقة سوى القـوى الأدبيـة العظيمـة التي هـي كـل الانسانية في الإنسان والتي تدفع النفس إلى العمل الحر والقول الحر مهما كانت النتيجة.

أما طريقة تدريس ابن رشد وتعليمه فهي شبيهة بالطرق التي لا تزال متبعة إلى اليوم في الاقطار الاسلامية. فقد كان الناس يجتمعون عليه في الجوامع حلقات حلقات وهو يلقي الدرس عليهم. وهذا شبيه بما يسمونه اليوم في أوروبا «كونفرانس» أي الخطابة في جمهور غفير في موضوع معلوم.

١٢
أخلاقه واحترامه للأديان. شهرتـه في العـالم الاسلامـي وفي مصر. حبه لوطنه ودفاعه عن قرطبة. كلمة أسف عليها

أما أخلاق ابن رشد فكل حياته ومؤلفاته تدل على انها في منتهى النزاهة. وأما المؤرخون فإنهم يذهبون في ذلك مذاهب شتى وبالخصوص بعض مؤرخي المسيحيين اللاتين. ذلك انه بعد وفاة ابن رشد وانتشار فلسفته في اسبانيا وأوروبا انقسم الناس ثلاثة أقسام. فقسم كان يحارب رجال الدين بهذه الفلسفة وقسم يدافع عنهم بنقضها وقسم من رجال الدين أنفسهم كان يدرسها ويدرّسها. فانتشرت عند ذلك أقوال عديدة عن آراء ابن رشد وأخلاقه وصفاته. فبعضهم كان يعتقد انه كان يهودياً لشدة علاقته يومئذٍ باليهود ولأنّ فلسفته لم تعرف في أوروبا إلا بواسطتهم. وبعضهم كان يقول أنهُ لم يكن يهودياً ولا مسلماً بل نصرانياً لأنهُ اختار النصرانية على سواها بعد الاختبار. وبعضهم يقول بل انه كان يكره النصرانية لأنه دخل في ذات يوم إحدى الكنائس ووجد المسيحيين يتناولون فيها سرّ القربان فكره قوماً يأكلون إلههم (كذا) ولذلك نسبوا إليه هذه العبارة: إن الاسلام دين..... والنصرانية دين مستحيل واليهودية دين الأولاد. وبعضهم روى عنهُ روايات لو ثبتت لدلت كما قال مترجموه على ان حكمته لم تكن إلا نتيجة مرور السنين أي الشيخوخة.

ولكنه من البديهي الظاهر للعيان ان كل هذه الأقوال كانت مكذوبة على ذلك الحكيم. فإنه كان رحمه الله من الفلاسفة العقلاء الذين يعتقدون ان الأديان لا غنى عنها في هذه الأرض ما دام البشر فيها بشراً أي أناساً ضعفاء جهلاء طماعين شرهين. ولذلك كان همه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة. وكثيراً ما صرّح في كتبه بأن الأديان أفضل الطرق الحاضرة لإصلاح شأن الأمم وإنهاض الشعوب.

أما حكمْ مؤرخي العرب عليه فهو حكم جدير بالإسهاب. فنقول إن ابن خلكان والصفدي لم يذكرا ابن رشد في ما كتبوه من تراجم الاعلام. نعم ان ابن خلكان قد ذكره في سيرة الأمير يوسف بن عبد المؤمن

ويعقوب المنصور بالله ولكنه قال عنه فقط انه محمد بن احمد بن رشد الأندلسي وكان يشتغل بالتوفيق بين الفلسفة والشريعة... ولما كتب جمال الدين تاريخ الفلاسفة لم يورد لابن رشد ذكراً في هذا التاريخ مع ان كاتبه كتبه بعد ابن رشد بجيل واحد. وأما محمد بن علي فقد قال في تاريخ له ان ابن رشد هو مؤلف كتاب في الحقوق.

ولكن هذا النسيان الجزئي من بعض مؤرخي العرب لا يثبت ان اسم ابن رشد كان مجهولاً عند معاصريه وأبناء جنسه. فقد ذكر عنهُ ابن سعيد بأنه « كان امام الفلسفة في زمنه » وقال ابن أبي أصيبعة في سيرة ابن بجا ان ابن رشد كان أكبر تلامذته؛ وقال ابن العبار: « لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً » وقال أيضاً: « وولي ابن رشد أيضاً قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فحمدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصةً ومنافع أهل الأندلس عامةً » وقال القاضي أبو مروان الباجي: « كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوي النفس ». وقال ابن أبي أصيبعة في ترجمته: « كان أوحد في علم الفقه والخلاف » وقال الذهبي: « درس ابن رشد الفقه حتى برع فيه وأقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار يُضرب به المثل فيها » وقد قال ابن عُبيدالله (ميموني وهو إسرائيلي وزعيم فلسفة ابن رشد بعد وفاته) إنه رأى بعض مؤلفات الفيلسوف في مصر حين سياحته فيها عام ١١٩٠ للميلاد. ولما قدم ابن الحموي إلى المغرب زائراً كان أول ما اهتم بِهِ السؤال عن ابن رشد وطلب مقابلته. ولكن الفيلسوف كان يومئذٍ منفياً في اليسانه والأمير مشدد بمنع زائريه عنه. وقد روي أيضاً أن فخر الدين الخطيب الرازي سمع وهو في القاهرة بشهرة ابن رشد فاستأجر سفينة في الاسكندرية وهمّ بالسفر عليها إلى المغرب لمقابلته والاستفادة من

علمه ولكنه سمع قبل سفره بما وقع فيه ابن رشد من الاضطهاد فعدل عن هذا السفر. وربما كان عدوله عنه لأنه كان من المشتغلين بالفلسفة ومحبي مبادئها العقلية العلمية وله شروح كثيرة في فلسفة أرسطو وابن سينا فخشي أن يصيبه شرر من تلك النار. ومما روي عن هذا العالم انه بعد وفاته وُجدت بين أوراقه قصائد يصف بها أبدية العالم وفناء شخص الإنسان فلما درى بذلك الشعب نبش قبره وبعثر عظامه.

ومما يروى عن ابن رشد انه كان شديد الحب لوطنه الأندلس عامة وقرطبة خاصة فإنه لما كان يشرح كتاب أفلاطون في «الجمهورية» رأى فيها هذا الفيلسوف العربي ان فيلسوف اليونان يخص قومه دون سواهم بالذكاء والاستعداد للعلوم العقلية فأخذ ابن رشد يدافع في الشرح عن أهل وطنه ويشركهم في ذلك الفضل. وفي كتابه الكليات ردّ على جالينوس الذي كان يقول ان أجود هواء في الدنيا هو هواء اليونان فقال ان أجود هواءٍ في الدنيا هواءُ قرطبة. وكان الفيلسوف في ذات يوم في حضرة المنصور مع أبي بكر بن زهر العالم المشهور وهو من اشبيلية فأخذ ابن زهر يظهر فضل اشبيلية وابن رشد يظهر فضل قرطبة فقال ابن رشد: «إذا مات في اشبيلية أحد العلماء وأريد بيع كتبه فإنها تُحمل إلى قرطبة لتباع فيها لعدم اهتمام الاشبيليين بها، وبالعكس إذا مات مغنٍ في قرطبة فإن آلاته تحمل الى اشبيليه» ـ فكأنَّ أبا الوليد ذكر حينئذٍ قول الشاعر الأندلسي:

بأربع فاقت الامصار قرطبة ... منهنّ قنطرة الوادي وجامعها
هذان ثنتان والزهراءُ ثالثة ... والعلم أعظم شيءٍ وهو رابعها

ولكن وا أسفاه انه لم يخطر لذلك الفيلسوف في بال ان العلم سيُحمل من قرطبة أيضاً ويُنقل إلى غيرها. لم يكن يعلم وهو في ابان سلطانه العلمي وشهرته الفلسفية انه سيقوم بجانب وطنه العزيز الأندلس ـ هذه البلاد

الجميلة التي كانت تسمى باسم موسيقي يرن في الآذان رنين الأوتار الشجية ـ تمدن جديد يؤَسسه أبناؤه على المبادىء الفلسفية التي كانت تخرج من قلم الفيلسوف تحت سقف منزله في قرطبة وان هذا التمدن يزهو وينتشر ويمحو تمدن الأندلس ويُنزل قرطبة عن عرشها لأنها لم تقبل مبادىء العلم العقلية إلى النهاية. نعم ان ابن رشد كان يجهل يومئذٍ ذلك. ولو درى به. لو علم انه كان يشتغل للأجانب لا لأبناء وطنه. لو تحقق ان صوته سيختنق في الأندلس بعده ولكنه يجوب الجبال والسهول والمدن والقرى في أوروبا كلها ـ فربما كان كسر يومئذٍ قلمه ومات حزناً وغماً. ولكن علامَ يكسر الأستاذ قلمه. أما هو الذي كان يعلّم الناس ان البشر اخوان في كل مكان. أما هو الذي كان يوجب الأخذ عن غير المشاركين كما ذكر في كتابه فصل المقال. فلا ريب انه إذا كان الأخذ عن غير المشاركين واجباً متى كانوا منفردين بالعلم فإن تعليمهم أوجب. خصوصاً إذا كان هذا العلم يضيع ان لم يأخذوه.

مؤلفاته

الفنون التي نبغ فيها

كان ابن رشد مولعاً بالتأليف والتلخيص والمطالعة ولم يكن له لذة في غيرها. قال ابن العبار أحد مترجميه: « لقد عُني ابن رشد بالعلم من صغره إلى كبره حتى حُكي عنهُ انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زفافه »، وقال أيضاً: « انه سود في ما صنَّف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة » نقول فلا غرابة بعد هذا الانصباب على الدرس والكتابة ان يبلغ ابن رشد ما بلغه من المكانة في العلم والفلسفة. فكأنه مُنح من السماء شيئاً كثيراً من تلك النار الإلهية الحامية التي توضع في رؤُوس بعض البشر وصدورهم فلا تجعل لهم سبيلاً

للراحة في غير العمل فيكونون بذلك كمصباح موقد يحترق دائماً ولكنه يُنير دائماً.

أما الفنون التي اشتهر بها هذا الفيلسوف فهي الطب والفقه وعلم الكلام والصرف وعلم الهيئة والفلسفة. قال ابن العبار: « وكان يُفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والآداب ».

غير ان ابن رشد لم يشتهر لدى الافرنج تلك الشهرة الطائرة إلا بعلمين. الأول الطب والثاني الفلسفة. أما الطب فأشهر مؤلفاته فيه كتابه: « الكليات » وهو في ستة أجزاء تتضمن دروساً كاملة في صناعة الطب وقد بقيت لهذا الكتاب أهمية كبرى في أوروبا مدة طويلة. ولكن مهما بلغت شهرة صاحب الترجمة في الطب، فإنها لا تبلغ عشر شهرته في الفلسفة بسبب شرح كتب أرسطو.

اعجاب ابن رشد بأرسطو

أما اعجاب ابن رشد بأرسطو (أو أرسطوطاليس) فحدث عنه ولا حرج. وإليك ما كتبه في مقدمة كتابه الطبيعيات. قال ما خلاصته: « إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماكوس اعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها. وقد قلت انه واضعها لأن جميع الكتب التي وُضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بإزاء كتبه. وقلت انه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة ١٥٠٠ سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه. فلا ريب في ان اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكاً إلهياً لا بشراً. ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي » وقال في

موضع آخر: «إننا نحمد الله حمداً كثيراً لأنه قدّر الكمال لهذا الرجل (أرسطو) ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان. وربما كان الباري مشيراً إليه لما قال في كتابه (القرآن): «والفضل لله يؤْتيه مَن يشاء» وقال في موضع آخر: «إن برهان أرسطو هو الحق المبين ويمكننا ان نقول عنه ان العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه» وفي موضع آخر: «كان هذا الإنسان قاعدة من قواعد الطبيعة ومثالاً للكمال الذي في إمكانها الوصول إليه».

هذا هو رأي ابن رشد في أرسطو ولذلك لم يكن يخالفه في شيء من تعاليمه حين شرح كتبه على انه ولئن كان لم يخالفه فإنه كان يتنصل من تبعه بعض المبادىء التي ينشرها ويترك عهدتها لأرسطو كما فعل في كلامه على اتصال العقل المفارق بالإنسان. ولكن بعض مترجميه يرجحون انه كان يصنع ذلك ليتمكن من نشر كل ما يريد نشره ويكون بريئاً من المسؤولية إذا سُئل عنه.

طريقة شرحه أرسطو

وقد تقدم الكلام ان سبب اقدامه على شرح كتب أرسطو رغبة الأمير يوسف في ذلك. وقد شرحها ابن رشد ثلاث مرات. ففي المرة الأولى شرحها شرحاً وجيزاً. وفي المرة الثانية شرحاً متوسطاً. وفي المرة الثالثة وهي الأخيرة شرحاً مطوَّلاً.

أما الشرح الوجيز فإن ابن رشد يتناول فيهِ مواضيع أرسطو ويؤَلف فيها من عند نفسه فصولاً في غاية الأهمية. فهو في هذا الكتاب مؤلف لا شارح. وأما الشرح المتوسط فإنه يذكر في صدر كل فصل من فصوله بضع كلمات من كتب أرسطو ثم ينطلق في الشرح والتأليف فيختلط قوله بقول أرسطو حتى يصعب فصلهما والتفريق بينهما. وأما الشرح المطول فإنه

يذكر فيه كلام أرسطو فقرة فقرة ثم يشرح أجزاءها شرحاً كافياً. ومما يجب ذكره في هذا المقام ان الفيلسوف لم يكن يُحسن اللغة اليونانية ليأخذ هذه الفلسفة من كتب أرسطو نفسها وإنما كان يأخذها من الكتب العربية التي ترجمها قبله النساطرة والسريان واليهود في الشرق والغرب. وهذا الأمر لا يحط في مقامه بل يزيده رفعة في عيون العلماء لأنه لخص فلسفة أرسطو وشرحها من غير معرفته بلغتها الأصلية ولم يقع فيها مع ذلك في خطأ يذكر سوى في بعض أمور جزئية كان السبب فيها خطأ المترجمين. مثال ذلك ظنه ان بروتاغوراس (السوفسطائي اليوناني) هو فيثاغورس الفيلسوف المشهور واعتقاده ان هراقليطس (الفيلسوف) اسم لمذهب فلسفي يُلقب دعاته بالهراقلة وزعيمهم سقراط. وقس على ذلك ما جرى مجراه.

أما أسماء مؤلفات ابن رشد فقد رواها أحمد ابن أبي أصيبعة كما يلي.

مؤلفاته في رواية ابن أبي أصيبعة

« لأبي الوليد ابن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف. كتاب المقدمات في الفقه. كتاب نهاية المجتهد في الفقه. كتاب الكليات. شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في الطب. كتاب الحيوان. جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات. كتاب الضروري في المنطق ملحق به تلخيص كتاب أرسطوطاليس وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً تلخيص الإلهيات لنيقولاوس. تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس. تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس. تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس. تلخيص كتاب السماع الطبيعي

لارسطوطاليس. شرح كتاب السماء والعالم لارسطوطاليس. شرح كتاب النفس لارسطوطاليس. شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس. تلخيص كتاب المزاج لجالينوس. تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس. تلخيص كتاب العلل والاعراض لجالينوس. تلخيص كتاب التعرف لجالينوس. تلخيص كتاب الحميات لجالينوس. تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس. تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس. كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي. كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول. كتاب سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس. شرح كتاب القياس لارسطوطاليس. مقالة في العقل. مقالة في القياس. كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة بآخره أو لا يمكن ذلك وهو المطلب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنهُ في كتاب النفس. مقالة في ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى. مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس بجهة نظر ارسطو فيها ومقدار ما في كتابٍ كتابٍ من أجزاءِ الصناعة الموجودة في كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد الاختلاف في النظر يعني نظريهما. مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان. مقالة أيضاً في اتصال العقل بالإنسان. مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات. كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا. مسألة في الزمان. مقال في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين ان برهان ارسطو هو الحق المبين. مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته وإلى واجب بغيره

وواجب بذاته. مقالة في المزاج. مسألة في نوائب الحمى. مقالة في حميات العفن. مسائل في الحكمة. مقالة في حركة الفلك. كتاب في ما خالف أبو نصر لارسطو. في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود. مقالة في الترياق».

مؤلفاته في رواية الذهبي

ورواها الذهبي كما يلي

«الضروري في المنطق. الجوامع في الفلسفة. مختصر المجسطي. جوامع سياسة افلاطون. ما يحتاج إليه من كتاب اقليدس في المجسطي. تلخيص السماع الطبيعي. تلخيص السماء والعالم. تلخيص الكون والفساد. تلخيص الآثار العلوية. تلخيص كتاب النفس. تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان وذلك من الحادية عشرة. تلخيص الحس والمحسوس. تلخيص كتاب نيقولاوش. تلخيص ما بعد الطبيعة. تلخيص كتاب الأخلاق. شرح السماء والعالم. شرح السماع الطبيعي. شرح كتاب النفس له. شرح كتاب البرهان. تلخيص كتاب ارسطو في المنطق. شرح ما بعد الطبيعة. الرد على كتاب التهافت العـ...»[٤] في الطب. تلخيص الاسطقسات لجالينوس. تلخيص المزاج له. تلخيص القوى الطبيعية. تلخيص العلل والاعراض. تلخيص الاعضاء الالمة. تلخيص كتاب الحميات له. تلخيص الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة له. تلخيص شرح أبي نصر. المقالة الأولى من القياس الحكيم. كتاب نهاية المقتصد وغاية المجتهد في الفقه. المسائل الطبولية. الضروري في النحو. كتاب المناهج في أصول الدين. شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصايغ. فصل المقال في أصول اختصار المستصفى. شرح مقالة الاسكندر في

(٤) النقط دليل على ان بقية الكلمة مطموسة في النسخة الخطية الأصلية: وربما كان كثير من اسماء هذه المؤلفات يستوجب النظر.

العقل. المسائل على كتاب النفس. المسائل البرهانية. كتاب على مقولة أول كتاب أبي نصر. مقالة في الترياق. الكلام على قول أبي نصر في المدخل والجنس والفصل يشتركان. تلخيص مدخل في فوريوش. تعليق ناقص على أول برهان أبي نصر. مقالة في الجرم السماوي. مقالة في المقول على الكل. مقالة في المقدمة المطلقة. مقالة أخرى في الجرم السماوي. مقالة أخرى فيه أيضاً. مسألة في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها. مقالة في علم النفس. مقالة أخرى في علم النفس أيضاً. شرح عقيدة الإمام المهدي. شرح أرجوزة ابن سينا في الطب. مقالة في المزاج المعتدل. كلام على مسألة من العلل والاعراض. مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الاسلام. كيفية وجود العالم في القدوم والحدوث. كلام له على الكلمة والاسم المشتق. مقالة في جهة لزوم النتايج للمقايس المختلطة مقالة في جوهر لمالك. تعليق على برهان الحكيم. كلام على مسألة من السماء والعالم. مقالة في البزور والزرع. تعليق المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي. كلام له على الحيوان. كلام له على المحرك الأول. كلام له على حركة الجرم السماوي. كلام آخر عليها أيضاً. مقالة في المقاس الشرطية. مسألة في ان الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات. كلام له على رؤية الجرم الثابتة بأدوار. مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني. مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزر..... جل من علوم الامام مسائل كثيرة وتقاييد في فنون شتى وأغراض شتى».

الحصول على هذه الكتب اليوم

أما الحصول على كتب ابن رشد الفلسفية باللغة العربية فهو اليوم أمر نادر خصوصاً في الشرق غير ان في مكتبة دير الاسكوريال في اسبانيا شيئاً كثيراً منها. وهذا الدير قائم في قرية الاسكوريال على مسافة ٤٠ كيلومتراً من مدريد عاصمة اسبانيا. وسبب فقد تلك الكتب ان الكردينال كزيمنه

احد أكابر ديوان التفتيش أحرق بعد زوال دولة الأندلس في ساحات غرناطة أكثر من ٨٠ ألف مجلد من الكتب العربية فكانت كتب ابن رشد في جملتها. فكأن هذا الكردينال كره أن يكون الحاجب المنصور محرق كتب الحكَم أسبق منه في هذا الميدان.

ولكن إذا كانت كتب ابن رشد الفلسفية نادرة إلى هذا الحد فكتبه الطبية كثيرة في مكاتب الاسكوريال وليدن وباريز. هذا فيما يختص بالنص العربي كما قدمنا. وأما إذا طُلبت كتب ابن رشد [٥] باللاتينية أو العبرانية فقلما تخلو منها مكتبة من المكاتب الكبرى في أوروبا. وقد قيل انهُ لم يُنشر في اللغة العبرانية (بعد التوراة) كتاب بمقدار انتشار كتب ابن رشد بها. ومما هو جدير بالذكر ويزيل شيئاً من حرقة طلاب نص هذه الكتب العربي انَّ في مكتبة (أوري) السويسرية ومكتبة باريز بعض كتب ابن رشد الأصلية مكتوبة بأحرف عبرانية فإذا قرأها القارىء العبراني نطق بألفاظ عربية وإن كانت الكتابة عبرانية. وسنرى إذا كان في الإمكان الحصول على بعض تلك النصوص من إحدى هذه المكاتب (الاسكوريال وأوري وباريز) لنشرها في اللغة العربية إحياءً لمآثر أبي الوليد حكيم قرطبة وأعظم فلاسفة الاسلام. وربما تولينا بعد ذلك نشر كل ما يهم نشره من كتب هذا الفيلسوف إذا آنسنا في قراء اللغة العربية اقبالاً عليها.

---

(٥) من الفكاهات الجديرة بالذكر التحريف المتعدد الذي أدخله كتاب الافرنج في اسم «ابن رشد» فهم يسمونه «أفرَويس» لأن «ابن» تلفظ باللغة الاسبانية «افن» ثم أُدغمت النون بالراء وبدلت الشين والدال فصارت «افرَويس» كما ذكرنا. وكأنَ هؤلاء الكتاب لم يكتفوا بهذا التصرف على ما يظهر فجعلوا للفيلسوف اسماء أخرى منها الاسماء التالية: ابن روسدين. فيليوس روزاديس (فيليوس معناها ابن) بن ركسيد. ابن رساد. ابن روا. افنروسد. افنريز. ادفيرويز. بنرواست. ـ واما أبو الوليد (كنيته) فقد جعلوها: أبو الكيل. أبوليت. الوليدوس. أبلولت «أبو لويز» وهلمَ جراً. وقد أردنا هنا بكتاب الافرنج صغارهم لا كبارهم.

الباب الثاني

في فلسفة ابن رشد
وفيها اهم ارائه وتعاليمه وبيان مذهبه
المبني على مذهب ارسطو



قبل الدخول في فلسفة ابن رشد لبسط مبادئها وقواعدها بسطاً وافياً كافياً نرى من الواجب ان ننشر هنا الخلاصة الوجيزة التي نشرناها في الجامعة عن فلسفته في أثناء ترجمته وكانت السبب في ردّ الاستاذ. ومتى فرغنا منها هنا عدنا إلى الإسهاب في كل فقرة منها لايضاحها ايضاحاً لا يبقى معه مجال للإشكال ان شاء الله. وبذلك نكون قد شرحنا فلسفة الفيلسوف شرحاً مسهباً. وهذا نص هذه الخلاصة بحسب ترتيبها في الجامعة.

الفقرة (١) فلسفة المتكلمين

« قبل ايضاح[١] فلسفة ابن رشد نأتي على آراء المتكلمين « الذين عارضوها » إذ في هذه المقابلة تمام الفائدة.

« إن المتكلمين أي علماء الكلام في الدين الاسلامي (وهم الذين يدافعون عن الاسلام بموجب شريعته) قد وضعوا فلسفة خاصة بهم. وربما لم يكن من الصواب ان تُدعى تعاليمهم فلسفة لانها عبارة عن مباحث دينية محضة ولكن كل ما جرى فيه كلام عن الخالق عزّ وجل

---

(١) انظر الجامعة السنة ٣ الجزء ٨ الصفحة ٥٢٣.

وعالم الغيب وما وراء الطبيعة فهو فلسفة. ومن المعلوم ان كلمة فلسفة يونانية الأصل وهي مشتقة من كلمتين فيلوس ومعناها (محبة) وسوفيا ومعناها (الحكمة) فالفلسفة معناها إذاً (محبة الحكمة). وهل في عالم الفكر الذي هو أشرف العوالم شيء يستحق أن يُسمى حكمة غير البحث في أصل الحكمة ومصدرها الأعلى.

« ففلسفة المتكلمين هذه مبنية على أمرين. الأول حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق. والثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما ان الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً ان يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأن ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث قد تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الامكان ان يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق.

الفقرة (٢) رأي ابن رشد في المادة وخلق العالم

« أما فلسفة ابن رشد فانها تناقض الفلسفة التي تقدمت. وإليك خلاصة منها:

« إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات. وهو يرى في ذلك رأي أرسطو. فيقول ان كل فعل يفضي إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة. والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق. وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صُنعت الكائنات منها. ولكن ما هي هذه المادة؟ هي شيٌّ قابل للانفعال ولا حدَّ له ولا اسم ولا وصف. بل هي ضرب من الافتراض لا بدَّ منه ولا غنى عنه. وبناءً عليه يكون كل جسم أبدياً بسبب مادته أي أنه لا يتلاشى أبداً لأن مادته

لا تتلاشى أبداً. وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز الفعل لا بدَّ له من هذا الانتقال وإلا حدث فراغ ووقوف في الكون. وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم ولولا هذه الحركة المستمرة لما حدثت التحوّلات المتتالية الواجبة لخلق العالم بل لما حدث شيء قط. وبناءً عليه فالمحرك الأول الذي هو مصدر القوة والفعل «أي الخالق سبحانه وتعالى» يكون غير مختار في فعله.

الفقرة (٣) اتصال الكون بالخالق

«هذا فيما يختص بخلق العالم وهو مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى ولكن كيف يستولي المحرك الأول على الكون ويدبره.

«لابن رشد في ذلك تمثيل يدلّ على حقيقة مذهبه في هذه المسألة الخطيرة. فانه يشبه حكومة الكون أي تدبيره بحكومة المدينة. فانه كما ان كل شؤون المدينة تتفرق وتتجه إلى نقطة واحدة وهي نقطة الحاكم العام فيها فيكون هذا الحاكم مصدراً لكل شؤون الحكم ولو لم تكن له يد في كل شأن من هذه الشؤون كذلك الخالق في الأكوان فانه نقطة دائرتها ومصدر القوات التي تدبرها وان لم يكن له دخل مباشرة في كل جزء من هذه القوات. فبناءً على ذلك لا يكون للكون «اتصال» بالخالق مباشرة وإنما هذا الاتصال يكون للعقل الأول وحده. وهذا العقل الأول هو عبارة عن المصدر الذي تصدر عنه القوة للكواكب. وعلى ذلك فالسماء في رأي فيلسوف قرطبة كون حي بل اشرف الأحياء والكائنات. وهي مؤلفة في رأيه من عدة دوائر يعتبرها أعضاء أصلية للحياة. والنجوم والكواكب تدور في هذه الدوائر. أما العقل الأول الذي منه قوتها وحياتها فهو في قلب هذه الدوائر. ولكل دائرة منها عقل أي قوة تعرف بها طريقها كما ان للانسان عقلاً يعرف به طريقه. وهذه العقول الكثيرة المرتبطة بعضها ببعض والتي تلي بعضها بعضاً محكومة بعضها

ببعض إنما هي عبارة عن سلسلة من مصادر القوة التي تُحدث الحركة من الطبقة الأولى في السماء إلى أرضنا هذه. وهي عالمة بنفسها وبما يجري في الدوائر السفلى البعيدة عنها. وبناءً على ذلك يكون للعقل الأول الذي هو مصدر كل هذه الحركات علم بكل ما يحدث في العالم.

الفقرة (٤) الاتصال

« وان قيل ما هي علاقة الانسان بالخالق فالجواب عن ذلك يأخذه ابن رشد أيضاً عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه « النفس » وخلاصة ذلك ان في الكون عقلاً فاعلاً وعقلاً منفعلاً. فالعقل الفاعل هو عقل عام مستقل عن جسم الانسان وغير قابل للامتزاج بالمادة. وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس. وإنما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين. ذلك ان العقل المنفعل يميل دائماً للاتحاد بالعقل الفاعل كما ان القوة تقتضي مادة تنفذ فيها والمادة تقتضي شكلاً توضع به. وأول نتيجة تحل من هذا الاتحاد تُدعى العقل المكتسب. ولكن قد تتحد النفس البشرية بالعقل العام اتحاداً أشد من هذا فيكون هذا الاتحاد عبارة عن امتزاجها جد الامتزاج بالعقل القديم الأزلي. ولا يتم هذا الاتحاد بواسطة العقل الاكتسابي الذي تقدم ذكره فإنما وظيفة العقل الاكتسابي إيصاله إلى حرم الخالق الأزلي دون ان يدغمه بهِ. وأما ادغامه واتصاله به فذلك أمر لا يتم إلا بطريق « العلم » فالعلم إذاً هو سبب « الاتصال » بين الخالق والمخلوق. ولا طريق غير هذا الطريق. ومتى اتصل الانسان بالله صار مثله عارفاً بكل شيء في الكون ولم يفته شيء. ولكن كيف يتصل الانسان بالله؟ يتصل به بأن ينقطع إلى الدرس والبحث والتنقيب ويخرق بنظره حجب الأسرار التي تكتنف الكون فانه متى خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحقيقة الأبدية.

« أما المتصوفة فانهم يقولون ان هذا « الاتصال » يتمّ بواسطة الصلاة والتأمل والتجرد وليس العلم ضرورياً له ».

« وبناءً على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم. الكون في رأيه كما مرَّ بك انما صُنع بقوة مبادىء قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض وكلها مرتبطة ارتباطاً مبهماً بقوة عليا. ومن هذه المبادىء شيء يستولي على العالم ويضع فيه العقل فهو عقل الانسانية. وهذا الشيء الذي يسميه عقلا أيضاً هو عقل ثابت لا يتغير أي انه لا يتقدم ولا يتأخر لا يزيد ولا ينقص. والناس يشتركون فيه ويستمدون منه بكميات متباينة. على ان من كان منهم أكثر استمداداً منهُ كان أقرب إلى الكمال والسعادة.

الفقرة (٥) الخلود

« ولكن هل ان نفس الانسان خالدة ام لا في هذا المذهب؟ وهل كان ابن رشد يعتقد بحياة ثانية ».

« ربما كان لابن رشد جوابان عن هذه المسألة الخطيرة التي هي الان دعامة عظيمة من دعائم الانسانية. فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الاقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدلُّ أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً. فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلاً يرى هذا الرأي. ولكنا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعته لارسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. ذلك ان ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه واجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. اما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي. ولذلك قلنا انه ربما كان له في ذلك جوابان.

« أما الجواب الأول فيما يختص بالعقاب والثواب فهو قول مشهور وإنما يزيد عليه ابن رشد وجوب التأويل. واما جوابه الثاني أي الجواب الفلسفي الذي طلبه بالعقل دون سواه فإليك خلاصته.

« قال: ان العقل الفاعل العام الذي تقدم ذكره من صفاته انه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملاشاة. والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء مع جسم الانسان. وبناءً عليه يكون العقل العام الفاعل خالداً والعقل المنفعل فانياً. ولكن ما هو العقل الفاعل العام الذي هو خالد في رأي ابن رشد؟ ان هذا العقل الخالد هو العقل المشترك بين الانسانية. فالانسانية إذاً هي خالدة وحدها دون سواها. وبناءً على ذلك لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية.

الفقرة (٦) فلسفته الأدبية

« أما الفلسفة الأدبية فلم تشغل سوى حيز صغير في مذهب هذا الفيلسوف بازاء فلسفته المادية. وقد صرف همه في تلك الفلسفة إلى نقض مذهب « المتكلمين » الذين يقولون ان الخير في يد الله وانه يصنعه بالبشر حينما يشاء وكيفما وبقدر ما يشاء من غير علة ولا سبب بل لأن إرادته تقتضي ذلك. فمن رأي ابن رشد في ذلك ان هذا المبدأ ينقض كل مبادىء العدل والحق لأن ذلك يجعل حكومة العالم فوضى ربما شقي فيها الحكيم الفاضل وسعد الشرير اللئيم.

أما حرية الانسان فهو يذهب فيها مذهباً معتدلاً. فانه يقول ان الانسان غير مطلق الحرية تماماً ولا مقيدها تماماً. وذلك انه إذا نُظر إليه من جهة نفسه وباطنه فهو حرٌ مطلق لأن نفسه مطلقة الحرية في جسمه ولكن إذا نُظر إليه من جهة حوادث الحياة الخارجية كان مقيداً بها لما لها من التأثير على أعماله.

شرح الفقرات السابقة

لايضاح معانيها وبذلك تنجلي فلسفة ابن رشد انجلاء تاماً

ذلك ما نشرناه في الجامعة عن ابن رشد والآن إليك شرحه:

الفقرة « ١ » فلسفة المتكلمين

كل الفلاسفة والعلماء من حين نشأة الفلسفة والعلم إلى اليوم تنحصر آراؤهم عن الخلق والخالق في رأيين. الرأي الأول « وجود خالق حرّ مختار في أعماله يهب متى شاء ويمنع متى شاء. وله عناية الهية تدبر العالم. وهو سبب قوى الطبيعة أي أن هذه القوى موجودة فيه لا فيها. ووجود نفس بشرية جوهرها خالد لا يفنى. والرأي الثاني « ان المادة أزلية أي لا بداية لها. ونشأة الكون إنما هي من تحوّل دقائق هذه المادة بقوتها الخاصة تحولاً ترتقي به من حالة إلى حالة أسمى. وذلك يقتضي وجود طبيعة ثابتة ونواميس ووجوب الوجود وعقل تُبنى عليه النواميس وفناء الانسان في الكل الذي أخذ منه مع الاعتقاد بوجود خالق ولكن اعتقاداً مبهماً » - هذان هما الحزبان اللذان تنازعا ويتنازعان العلم والدين. ومما لا يحتاج إلى بيان ان انصار جميع الأديان في كل مكان حتى الأديان الوثنية نفسها من الحزب الأول. لأن كل صفحة من صفحات كتبهم تدل على تلك المبادىء. كما انه لا يحتاج إلى بيان أيضاً ان فلسفة أرسطو من الحزب الثاني لأن كل صفحة في كتبه تدلّ عليها. وقد تابعه في ذلك فلاسفة العرب كابن سينا والكندي والفارابي وابن رشد فكانوا من الحزب الثاني.

فبعد هذا البيان لا نظن أحداً يلوم الجامعة على وضعها المتكلمين (من المسلمين أو من المسيحيين) في الحزب الأول. ونحن على يقين ان علماء الدين في المذهبين « الاسلامي والمسيحي » لا يرون في ذلك شيئاً يسوءهم ما داموا يطلبون البقاء على المبادىء الإسلامية والمسيحية التي ربوا فيها.

ولكن إذا أريد التوفيق بين هذين المبدئين لجعل مذهب المتكلم واللاهوتي موافقاً لمذهب الفيلسوف وذلك بواسطة التأويل فان المسألة تتخذ وجهاً آخر. ذلك ان مريدي التوفيق يضطرون حينئذٍ إلى اهمال كل ما كان في الكتب المنزلة مخالفاً لمذهبهم والتفتيش بالفتيلة والسراج كما يقول العامة عن كل ما يوافقه. فحينئذٍ ينفتح باب واسع هائل. وهذا الباب هو تفسير الكتب والآيات كما يشاءُ المؤول. ومتى ابتدأ الانسان بالتأويل فانه لا يعلم إلى اين ينتهي. وهذا أبلغ سلاح كان في أيدي مناظري ابن رشد. فإن هذا الفيلسوف كان يوجب التأويل للتوفيق بين الدين والفلسفة وأما هم فانهم كانوا يقولون له ان تأويلك هذا يُخرج الدين عن شرعه ويبدله بدين آخر لا نعرفه. ومما كان يزيد حجتهم قوة ما قرأوه في كتابات الامام الغزالي من الرد على تلك الفلسفة اليونانية التي كان ابن رشد يدافع عنها ويدعو إليها. فكانوا يكرهون التوفيق بين الشريعة الاسلامية وفلسفة مردودة منقوضة لم تثبت صحتها. ولو قاموا اليوم من قبورهم الأبدية وسمعوا ما يكتبه الإفرنج من الاستهزاء بفلسفة أرسطو وتلامذته لأغربوا في الضحك وعادوا إلى راحتهم الأبدية بنفوس مستريحة لأنها لم تحارب حقاً ثابتاً.

ففلسفة المتكلمين كما ذكرناها مبنية على قاعدتين. الأولى تنزيه الخالق عن كل قيد. والثانية حفظ الدين من حدوث خرق فيه بواسطة التأويل وتطبيقه على العلم لا سيما وان ذلك العلم لم يثبت ثبوتاً لا يقبل الجدال. وحسبنا دليلاً على ذلك ما ذكره العارف الواحد الصمداني الشيخ محيي الدين بن عربي في كتاب له إلى الامام فخر الدين الرازي قال: «ان كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله فان له وجهين وجه ينظر به إلى سببه ووجه ينظر به إلى موجده وهو الله تعالى. فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم والحكماء والفلاسفة كلهم وغيرهم الا المحققين من أهل الله تعالى كالانبياء والأولياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام فانهم مع

معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدهم. ومنهم من نظر إلى ربه من وجه سببه لا من وجهه فقال حدثني قلبي عن ربي. وقال الآخر وهو « الكامل » حدثني ربي. إذ ما كان وجوده مستفاداً من غيره فان حكمه عندنا لا شيء » أي ان الاسباب ليست بشيء تُذكر لأن وجودها مستفادٌ من الله ». انتهى بحرفه نقلاً عن بهاء الدين العاملي.

فمن ذلك يتضح ان قول المتكلمين[٢] (في الاسلام والمسيحية) بان المادة حديثة (أي غير أزلية نعني مخلوقة بخلق خالق) وان الخالق متصرف في الكون مختار في تصرفه وان الأسباب موجودة فيه لا في الطبيعة وانه متى حدث حادث فلا يلزم عن حدوثه ان يكون ناشئاً عن حادث سبقه لأن الله يخلق ما يشاء وان العالم قد يكون بصورة أخرى غير الصورة المصور بها الان - ان هذا القول كله إنما قيل لتقديس ذات الخالق وتنزيهه عن كل قيد وجعله كلي القدرة في الكون. وكل قول يخالف هذا القول يميل بحكم الضرورة إلى المبدأ الآخر والحزب الآخر الذي تقدم ذكره في صدر الكلام ومفاده تقييد الخالق بنواميس ونظام وطبيعة وسنن. ونحن لا نظن ان جميع رجال الدين يقبلون هذا التقييد لما وراءه من الأمور التي تنزل المعتقد بها في أحدور هائل لا نذكر شيئاً عنه الآن. ولذلك استغربنا أشدَّ استغراب ان يكون بين رجال الدين (مسيحيين أو مسلمين) من يرضى بتقييد الخالق ذلك التقييد ويحاول اثبات ان المتكلمين لا يُنكرون الأسباب معْ أنهم يفتخرون بانكارها ويرون فيه « الكمال » كما ورد آنفاً في كلام العارف بالله محيي الدين بن عربي.

---

(٢) والذي يثبت أننا لم نكن نقصد بهذا القول المتكلمين فقط بل اننا اطلقنا ذلك على اللاهوتيين في الترجمة التي فيها الخلاف (الجامعة الجزء ٨ الصفحة ٥٢٤ السطر ٢٠) ما نصه بحرفه « كان علماء « الأديان » في العصور المتقدمة ينكرون هذا الرأي « أي وجود النواميس الطبيعية الثابتة » ويكفرون صاحبه لأنه غير لائق بالخالق عزّ وجل أما اليوم فلم يبقَ مجال لهذا الانكار بعد الاكتشافات العلمية » فهل ينكر سوء القصد هذا القول أيضاً..

وبناء على ذلك لا يكون كلامنا هناك عن حدوث المادة وحرية الخالق ووجود الأسباب فيه وحده مقصوراً على رجال الدين الاسلامي بل هو يشمل جميع رجال الأديان لأنهم كلهم يعتقدون ذلك الاعتقاد وان كانوا فيه درجات. ـ وبما اننا سنعود إلى هذا الموضوع في الرد الأول على مقالة الاستاذ الأولى في الباب الثالث فإننا ننتقل منه إلى الفقرة الثانية ونحن واثقون باننا شرحنا هذه النقطة في هذه الفقرة شرحاً أزال الاشكال فيها.

الفقرة «٢» المادة وخلق العالم

كل من طالع شيئاً من كتب ابن رشد الفلسفية أو وقف على ما كتبه الفلاسفة عنه علم ان فلسفته مبنية على أمرين: الأول اعتقاده بقدم المادة أي أزليتها. والثاني مسألة العقول ووحدانيتها.

أما الأمر الأول وهو (أزلية المادة) فهو مسألة من أهم المسائل التي شغلت أفكار المفكرين. ولذلك وجه الأمير يوسف إلى ابن رشد أول مقابلته له السؤال الذي نشرناه في الصفحة (٦١) عنها. ومقتضى هذا الاعتقاد ان المادة الأولى التي صُنع الكون منها كانت موجودة بذاتها منذ الأزل أي بدون ابتداء وإلا وجب ان يُقال بان العالم صُنع من العدم وهذا قول لا يقبله العلم. ولذلك كان ابن رشد يفترض وجود هذه المادة افتراضاً إذ ليس في الامكان إقامة الدليل على وجودها. وقد وقع ابن سينا قبله في هذه المشكلة أي العجز عن إقامة الدليل على وجود المادة قبل خلق الكون ولكنه تخلص منها بقسمته العالم إلى قسمين: قسم ممكن وقسم واجب. فالقسم الممكن ما كان حدوثه ممكناً إذا افترض حدوثه والقسم الواجب ما كان حدوثه واجباً بنفسه ولا يحول شيء دونه. وقد وُضعت مادة الكون في القسم الممكن. ولذلك لما كان ابن رشد يبني فلسفته على أزلية المادة ويعلل الخلق بها كان المتكلمون الذين يناظرونه يهدمون ذلك البناء بكلمة واحدة وهي قولهم له انك تبني على افتراض لا على برهان.

ومع ذلك فان ذلك الافتراض لا بدَّ منه. وقد مرَّ الان على فلسفة اليونان والعرب عشرات قرون ولا يزال الفلاسفة والعلماء يعتمدون على هذا الافتراض حتى في هذا العصر لتعليل خلق الكون لأن هذا الافتراض أقرب إلى العقل من قول القائلين بان الكون مخلوق من العدم.

وقد كان ابن رشد يحجُّ مناظريه في هذا الموضوع بقوله: « ان ظاهر الآيات الواردة في القرآن عن ايجاد العالم تثبت رأيه. فان قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات﴾ يقتضي أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ يقتضي بظاهره ان السماوات خُلقت من شيء انتهى ملخصاً من كتابه فصل المقال. وقد قال الكواكبي رحمه الله في كتابه طبائع الاستبداد الذي نشر منذ عامين في تأويل بعض آيات القرآن تأويلاً ينطبق على أقوال العلماء المعاصرين في خلق الكون والاكتشافات العلمية الحديثة « قد اكتشفوا ان مادة الكون هي الأثير وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال: « واستوى إلى السماء وهي دخان» نقول ولعل المرحوم الكواكبي أخذ هذا التطبيق الجميل من ابن رشد نفسه.

بقي علينا ان نذكر رأيه في نشأة الكون من تلك المادة الأزلية. وهنا ننقل ما كتبه عن ذلك في الفصل الثاني عشر من كتابه (ما وراء الطبيعة). وقد قال الفيلسوف رنان ان هذا القول أهمُّ الأقوال التي ردَّ بها ابن رشد على مناظريه من المتكلمين في هذا الموضوع. وهذه خلاصته. قال:

« في خلق الكون رأيان متناقضان وبينهما عدة آراء. فالرأيان

المتناقضان قول بعضهم ان الكون نشأ بالنمو الطبيعي وقول البعض الآخر انهُ خلق خلقاً أي أوجد من العدم. أما أنصار النموّ الطبيعي فعندهم ان الخلق إنما هو عبارة عن تولد الكائنات وخروجها بعضها من بعض. والفاعل في ذلك عندهم لا وظيفة له غير تسهيل هذا الخروج والتوليد. فهو إذاً بمثابة محرّك لا غير. وأما أنصار الخلق فعندهم ان الفاعل يوجد الشيء من لا شيء أي من غير ان يحتاج إلى مادة ولا إلى نمو. وهذا الرأي هو رأي المتكلمين في ديانتنا ورأي النصارى أيضاً خصوصاً يوحنا النصراني (يوحنا فيلو بون) الذي يعتقد بان قوة الخلق والايجاد موجودة في الفاعل لا في المادة. - بقيت الآراء التي هي بين هذين الرأيين المتناقضين. وهي تنحصر في رأيين أيضاً. الرأي الأول مفاده ان قوة الايجاد والخلق موجودة في الفاعل ولكن لا يمكن خلق الشيء إلا من شيء. فوظيفة الفاعل هنا ايجاد الهيئة أو الصورة التي يجب ان تُخلق المادة بها ولذلك يدعونه «واهب الصورة» - وهذا مذهب ابن سينا. والرأي الثاني مفاده انَّ الفاعل في الخلق أو الموجد تارة يكون متصلاً بالمادة وتارة يكون منفصلاً عنها. فالمتصل بها كالنار التي تولد النار على سبيل الاتصال. والمنفصل عنها كالنبات والحيوان. وهذا مذهب تميثوس وربما كان مذهب أبي نصر الفارابي أيضاً. بقي هنالك مذهب ثالث وهو مذهب أرسطو. ومفاد هذا المذهب أن الفاعل الموجد يوجد جملة المادة وصورتها معاً وذلك بتحريكها تحريكاً يسهل لها الخروج من حيز القوة إلى حيز الوجود. وليست وظيفة الفاعل في هذا المذهب سوى مسهل لها ذلك الخروج وعامل على الاتصال بين المادة والصورة. فكل خلق إذاً إنما هو عبارة عن حركة سببها الحرارة وهذه الحرارة متى انتشرت في الماء والتراب تولدت منها الحيوانات والنباتات التي تتولد من غير لقاح [٣] والطبيعة تخلق

(٣) كان بعض الاقدمين يسلمون بامكان ما يسمونه «التولد الذاتي» أي تولد الحيوان =

هذا الخلق بهذا الترتيب البديع كما لو كانت مسوقة إليه بعقل رفيع مع انها خالية من هذا العقل. وتلك القوات التي يتمّ بها الخلق والايجاد والتي هي ناشئة عن حركة الشمس والكواكب وتأثيرها في العناصر هي ما كان أفلاطون يسميه «العقول» - ومن رأي أرسطو في هذا المذهب ان الفاعل لا يخلق الصورة خلقاً لأنه لو كان ذلك صحيحاً لصح خلق الشيء من لا شيء. وإنما الذي جعل بعض الفلاسفة يقعون في هذا الخطأ ويسمون الفاعل «واهب الصورة» توهمهم ان الصورة شيء حقيقي لا صورة. وهذا ما جعل علماء الديانات الثلاث الموجودة في هذا الزمان يعتقدون بان الشيء قد يُخلق من العدم أي من لا شيء. وبناءً على هذا الاعتقاد قال المتكلمون من مذهبنا (الاسلام) ان الفاعل يوجد الكائنات بلا واسطة وبذلك يكون كمن يعمل في وقت واحد عملاً واحداً جامعاً لعدة أعمال متناقضة متقابلة. ولكن هذا المذهب يقتضي ان كل شيء في الكون مفتقر إلى مداخلة الخالق فالنار لا تحرق والماء لا تجري مثلاً إلا بخلق خاص وهلمّ جراً. وفوق ذلك فانهم يعتقدون بان الانسان متى رمى حجراً فان القوة التي رمى بها ليست بقوته ولكنها قوة الفاعل العام أي الله. وهكذا يفنون نشاط الانسان وقوته. ولكن هوذا مذهب أغرب مما تقدم وهو: كما ان الله يُخرج شيئاً من لا شيء فهو يجعل أيضاً الشيء لا شيء. وبناء على ذلك يكون الاعدام عملاً من أعمال الله كما أن الايجاد من أعماله. فالموت إذاً من أعمال الله. وأما نحن فإننا نعتقد ما يخالف ذلك. نعتقد بان الاعدام عمل كالايجاد أي انه يتبع نظاماً مثله. ذلك ان كل شيء وُجد إنما هو مستعد بطبيعته للفناء. فالفاعل سواء كان ذلك في حالة الايجاد أو حالة الفناء لا وظيفة له غير تسهيل خروج ذلك الاستعداد من حيز القوة إلى حيز الفعل. فالعمدة إذاً في الحالتين إنما هي على الفاعل وعلى

=والنبات من غير لقاح أو زرع وكان ابن طُفيل من المعتقدين بهذا الاعتقاد. وقد كثر انتشار هذا الرأي في القرن الماضي ولكن العلامة باستور نقضه نقضاً تاماً.

القوة الكامنة في المادة معاً. وينبغي ان لا يُفصل بينهما. وإذا وجد أحدهما ولم يوجد الآخر فلا يحدث خلق ولا يتم شيء » ـ انتهى مذهب ابن رشد في خلق الكون وهو منقول هنا بمعناه لا بحرفه لأننا لخصناه تلخيصاً من الصفحة ١٠٨ فصاعداً من كتاب رنان في فلسفة صاحب الترجمة وذلك لأنّ يدنا لم تصل من سوء الحظ إلى النص العربي. فهل يقبل المتكلمون اليوم هذا المذهب.

والذي يتضح مما تقدم ان الخلق انما هو عبارة عن حركة. وان كل حركة تستدعي حركة قبلها وأخرى بعدها ليتمَّ فعل الخلق. وان كل ما هو مستعد للوجود يجب أن يخرج من حيز القوة والاستعداد إلى حيز الفعل وإلا صار في الكون شيء من الوقوف والفراغ. وبما ان الحركة هي سبب هذا الخروج فلولاها لم يحدث شيء في العالم ـ وقد استشهد رنان على صحة كل ذلك (فوق الشذرة التي عربناها) بالفصل الثامن من كتاب ابن رشد في الطبيعيات الشذرة ١٧٦ و ١٨٤ و ١٥٥ و ١٥٧ والفصل الثالث من الشذرة ٤٧ والفصل الرابع منه أيضاً الشذرة ٨٢.

الفقرة « ٣ » اتصال الكون بالخالق

أما رأي ابن رشد في اتصال الكون بالخالق فينطوي تحته أمران الأول « ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية » كما قال في كتابه تهافت التهافت. والثاني « ان الله يعلم أنواع الأشياء في العالم لا مفرداتها ». وتحت هذين الأمرين تنطوي مسألة الاختيار التي هي من أهم مسائل الفلسفة.

أما قوله انَّ السماء حيوان حيٌّ مطيع لله بحركته الدورية فقد تقدم تفسيره في الفقرة الثالثة. ومنه يظهر ان العالم انما هو عبارة عن اجرام تدور في الفضاء في أفلاك خصوصية حركات دورية. وبما ان هذه

الحركات الدورية لا تنشأ إلا عن نفس تحركها وتديرها وإلا كانت الحركة أفقية أو عمودية فقد وجب ان يكون هنالك نفس محرّكة. ولكن ما هي هذه النفس المحركة. هل هي الله نفسه سبحانه وتعالى. كلا. لأن الله منزّه عن الاتصال بالكون. وإنما هذه النفس هي ما يسمونه العقل الأول. فالعقل الأول هو محرك العالم وأول ما خلقه الله في العالم. وقد استشهد ابن رشد على ذلك بما جاء في القرآن من ان الروح هي أول مخلوقات الله. وقال ان هذه الروح هي العقل الأول ومن هذا العقل تفرعت العوالم. وهذا العقل متصل بها يُصدر القوة والحركة إليها. فالكون إذاً متصل به لا بالله. وإنما المتصل بالله العقل الأول الذي يستمد القوة منه. فالله يفيض عليه وهو يفيض عليها.

وبناء على ذلك لا يكون لله علم بالجزئيات التي تحدث في العالم وإنما يكون له علم بكلياته أي اجمال الأشياء وأنواعها لا مفرداتها. بل ان الله يعلم الجزئيات ولكنه يعلمها « بعلم غير مجانس لعلمنا بها » كما قال في كتابه فصل المقال. وذلك لأن « علمنا معلول للمعلوم به فهو محدّث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل » انتهى قوله في فصل المقال. ومفاد ذلك ان الفيلسوف لا يعتقد في علم الله بالجزئيات ما يعتقده جميع الناس اليوم.

وإذا كان الله تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعلم غير مجانس لعلمنا فذلك دليل على انه لا يدبر العالم مباشرة. فشأنه في ذلك شأن حاكم المدينة فانه مصدر النظام فيها ولكن ليس له مداخلة في كل شأن من شؤونها مباشرة. ولو كان الله سبحانه وتعالى يدبر العالم مباشرة أي يدير بنفسه كل حركة من حركاته الجزئية والكلية فان الشرّ في العالم يكون صادراً عنه (تعالى الله عن ذلك) ـ فاعظم اكرام وتقديس لله تعالى هو إذاً اعتبار عنايته

بالكائنات من قبيل الناموس الثابت الموضوع لها. ففي هذا الافتراض يكون كل خير في العالم صادراً عن الله لأنه أراده وسن السنن الطبيعية له وكل شر في العالم يكون صادراً عن المادة التي خالفت سننه أو الانسان الذي عصاها.

وهذا الفكر الأخير هو لباب فكر أرسطو.

الفقرة « ٤ » الاتصال

ان موضوع الاتصال أي اتصال الانسان بالباري مسألة من أهم المسائل التي دارت عليها فلسفة ابن رشد والمتكلمين. وهي تُقسم إلى مسألتين. المسألة الأولى اتصال الانسان بالعقل الفاعل بطريق الفكر. والمسألة الثانية اتصاله به بطريق الحواس.

وايضاحاً لهاتين المسألتين نذكر رأي مونك ورنان فيهما وهو مستخلص من كتاب ابن رشد في ما وراء الطبيعة.

قال ابن رشد: في الكون مادة وعقل. والعقل نوعان نوع فاعل ونوع منفعل. فالعقل الفاعل العام جوهر منفصل عن الانسان وهو غير قابل للفناء ولا الامتزاج بالمادة. بل هو الشمس الذي تستمد منه كل العقول. والعقل المنفعل هو عقل في الانسان مستمد من العقل العام الفاعل الذي تقدم ذكره. وبما ان العقل المنفعل مستمد من العقل الفاعل فهو ميال دائماً « للاتصال » به والانضمام إليه. ولذلك تنزع نفس الانسان إلى الباري. ولكن ميل العقل المنفعل (أي الانسان) إلى الاتصال بالعقل العام لا يكفي وحده لحدوث هذا الاتصال فان العقل المنفعل لا يتصل بذلك العقل العام بمجرد قواه الطبيعية بل يجب تعليمه طريق هذا الإتصال. نعم ان العقل المنفعل يصل إلى العقل العام وهو ما يسمونه العقل المكتسب أو المستفاد ولولاه لما قدر الانسان ان يعلم شيئاً. ولكن هذا العقل المكتسب

ليس سوى نتيجة ميل العقل المنفعل إلى العقل العام ونزوعه إلى الامتزاج به. وإنما الطريق الذي يستطيع به العقل المنفعل الوصول إلى العقل العام والاتحاد به أي معرفته حق معرفته ـ العلم وحده[٤] فبالعلم يقف الانسان على كل شيء ويصير عارفاً كالباري بكل شيء. فطريق الاتصال بالله اذاً وطريق السعادة في هذه الحياة إنما هو العلم والدرس. وما غرض الحياة في هذه الدنيا سوى تغليب الفكر والعقل على الحواس والأهواء والشهوات. ومتى استطاع الانسان هذا الأمر الصعب فقد أدرك السعادة والجنة في هذه الأرض أياً كان مذهبه ودينه. ولكن هذه السعادة لا يدركها إلا أعاظم الرجال. وهم يدركونها في الشيخوخة بواسطة رياضة العقل والنفس والاكتفاء بما يسد الحاجة أي ترك الفضلات وعدم الافتقار إلى الضروري. وكثيرون منهم لا يدركونها إلا عند وفاتهم وهم على فراش الموت. ذلك لأن هذا الكمال النفساني مناقض للكمال الجسدي. وقد كان أبو نصر الفارابي ينتظر مجيء هذه الساعة في آخر عمره وإذ لم تأتِ قال عنها وهو على فراش الموت إنها حديث خرافة. ولكن ما كل الناس مستعدون لقبولها ولذلك لا يدركها إلا المختارون.

هذه هي خلاصة فلسفة ابن رشد في المسألة الأولى من مسألتي الاتصال. واما المتصوفة فانهم يقولون ان تلك السعادة انما تُدرك بالصلاة والتأمل والتجرد من الجسد لا بالعلم. وعندهم طرق وشرائط لإفناء الانسان ذاتيته توصلاً إلى الفناء بالله وحينئذٍ يجوز له ان يقول: انا الله.

---

(٤) قال ابن رشد في كتابه «ما وراء الطبيعة» ـ ان الدين الخاص بالفلاسفة لهو درس الوجود والكائنات. ذلك ان اشرف عبادة تُقدم لله تعالى هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته لان ذلك بمثابة معرفته. هذا أشرف الاعمال التي يرضى الله عنها. وأقبح الأعمال عمل من يكفّر ويخطىء الذين يقدمون لله هذه العبادة التي هي خير العبادات ويتقربون منه بهذه الديانة التي هي خير الديانات» ـ انتهى مترجماً عن العلاّمة المستشرق المسيو مونك نقلاً عن كتاب ابن رشد «في ما وراء الطبيعة».

وقد قال أحد مؤلفيهم ما خلاصته « لا تذهب لتسأل ابن سينا عن هذا الحب الإلهي فانه لا يعرف شيئاً من أصول هذا الفن. بل عليك ان تنبذ كل الكتب الفلسفية إذا كان أفلاطون الحقيقي (يعني الله) يدرّس في مدرستك » ـ ومما يجب ذكره في هـذا المقـام ان هـذه المبـادىء هـي في الاصل فارسية وهندية لا إسلامية وقد ذكرناها هنا لعلاقتها بفلسفة ابن رشد.

أما مسألة الاتصال الثانية فهي أهم من المسألة الأولى.

ومدار هذه المسألة على هذا الأمر: هل ان الانسان يستطيع معرفة العقول والاجرام المفارقة له أي البعيدة عنه في أقاصي الفضاء السماوي (٥) وهو ما سماه ابن رشد « اتصال الانسان بالعقل المفارق » وقد كتب كتاباً في هذا الموضوع وتحت هذا العنوان. ومن رأيه ان العقل المنفعل أي الانسان يستطيع ذلـك لسببين. الأول ان العقـول والاجـرام البعيـدة لم يوجدها الباري إلا وأوجد عقولاً تُدركها وتعرفها إذ من المحال ان يخلق الباري معقولاً دون ان يوجد عقلاً يعقله. والسبب الثاني ان القول بان العقل لا يعقل الاجرام المفارقة له انما قول يحط من قدر العقل البشري ويجعله أدنى من الحواس. لان للحواس محسوسات تحس بها وما كان للحواس يجب ان يكون للعقل لأنه أرقى منها. ومن ذلـك يظهـر ان غـرض الفيلسوف من هذا الرأي صيانة كرامة العقل ورفع تهمة العجز عنه. وهو رأي ينطبق على لباب فلسفته ومؤيد لها. ولعل هذا المذهب قريب مما ذكره برناردين دي سان بيير في كتابه « الكوخ الهندي » عن علاقة الانسان بالاجرام السماوية البعيدة فقد قال بلسان الرجل الخارجي ما نصه « وكنت ألبث ساعات متجهاً نحو المشرق وعيناي تتأملان في النجوم

---

(٥) وهم يريدون أحياناً بالعقل المفارق الملائكة والأرواح من الملأ الأعلى.

والكواكب العديدة الطالعة منه. ومع انني كنتُ أجهلُ مصير هذه الاجرام ومبدأها فقد كنتُ أشعر بانها مرتبطة بالانسان وأحسُّ بان الطبيعة التي خلقت لنفع البشر أشياء كثيرة لا تقع تحت نظرهم يجب ان تكون قد أناطت بهم على الأقل تلك الأشياء التي تحت نظرهم. فكانت نفسي لدى هذه التأملات ترتفع إلى العلى مع الكواكب والنجوم» الكوخ الهندي الصفحة ٦١.

ومهما يكن من القول في مسألتي الاتصال اللتين تقدم ذكرهما فمما لا ريب فيه انهما خارجتان عن فلسفة أرسطو لا منهما. نعم ان أرسطو وصف في الفصل التاسع من كتابه الأدب السعادة بالعقل في هذه الأرض ولكنه عاد فقال: «ولكن حياة بالسعادة كهذه الحياة ربما كانت فوق احتمال الانسانية لأننا لا نجد هذه السعادة بما فينا من البشرية بل بما فينا من الروح الإلهية» وبذلك راعى حدود الطبيعة البشرية مراعاة تامة.

هذا فيما يختص بالمسألة الأولى. أما رأي أرسطو في المسألة الثانية (أي اتصال العقل المفارق بالانسان) فلا يعرف الباحثون منه إلا عبارة واحدة وهي قول أرسطو بعدما تقدم «وسنبحث في فرصة أخرى إذا كان العقل البشري يستطيع ان يعقل الأشياء البعيدة عنه مع ما بينهما من المسافة أو لا يستطيع ذلك» هذا كل ما كتبه أرسطو في هذا الموضوع إذ لم يعثر الفلاسفة المعاصرون على قول آخر له فيه. فالظاهر ان ابن رشد أراد ان يتولى إنجاز الوعد عن استاذه أرسطو فوضع رأيه الذي بسطناه في هذه المادة. فكان شأن هذه العبارة التي بنى عليها ابن رشد مذهبه في اتصال الانسان بالعقل المفارق شأن العبارة التي بنى عليها فلاسفة العرب مذهبهم في العقول مما سنفصله في الباب الثالث.

الفقرة « ٥ » الخلود

وصلنا الآن إلى مسألة المسائل وأهم المواضيع وهي مسألة الخلود. ويسوءُنا ان كلامنا هناك في هذه المسألة قد حُمل على غير محمله. ولعل السبب في ذلك انه كان مختصراً فصار بالاختصار غامضاً ولذلك نشرحه هنا شرحاً يزيل ذلك الغموض.

وقبل الشروع في ذلك نعيد هنا ما ذكرناه في مقدمة تلك الفقرة وهذا نصه « إننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه (ابن رشد) قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً » نقول وقد قلنا ذلك ونحن نفكر في ما ذكره ابن رشد في كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وهذا نصه: « ولكن إذا كان التأويل واجباً (أي تأويل الآيات الدينية) فهو لا يكون في الأصول مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي بل يكون في الفروع وان كان في الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وانه إنما قُصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان إلا وجوده المحسوس فقط » ـ نقول ولا ريب ان نشرنا هذه الشذرة في الصفحة ٥٣٤ من ترجمته في الجزء الثامن يدل على اعطائنا الفيلسوف حقه من نشر ما له وما عليه.

بقي علينا الآن بسط فلسفته في مسألة الخلود فنقول.

يؤخذ من فلسفة أرسطو التي شرحها الفيلسوف رنان في كتابه ابن رشد (الصفحة ١٢٣) ان أرسطو يوضح في الفصل الثالث من كتابه في « النفس » « ان العقل نوعان. نوع فاعل ونوع منفعل. ولكن النوع الفاعل

هو النوع الأصلي لأن المنفعل أو المفعول مستمد منه. فالفاعل إذاً أرقى من المفعول. والفاعل هو عقل بريء من المادة وغير قابل للامتزاج بها ولا للفناء. وأما العقل المنفعل فهو قابل للفناء» انتهى ملخصاً عن رنان من الصفحة ١٢٣ التي شرح المؤلف فيها فلسفة أرسطو مستشهداً بألفاظه اليونانية نفسها.

فبعد هذا ينبغي ان نعلم ما هو العقل الفاعل الذي تقدم ذكره وما هو العقل المنفعل. فنقول انه قد ظهر مما تقدم من كلام ابن رشد أنه يريد بالعقل الفاعل ما أراد به أرسطو أي المصدر الذي يستمد منه العالم القوة والحركة يعني العقل الأول الذي هو مصدرهما. فالعقل الأول البريء من المادة والمفارق للإنسان أبدي خالد لا يفنى. وهذا قول لا خلاف فيه. ولكن ما هو العقل المنفعل؟ هو كما تقدم الكلام عليه الانسان نفسه أو العقل الذي في الانسان. فهذا العقل غير خالد خلوداً منفرداً بنفسه وان كان خالداً خلوداً بجوهره.

وبيان هذه المسألة الغامضة التي نرويها من قبيل الرواية لا التقرير ان العقل الذي استمده الانسان من واهب العقل لا يعيش بعد الموت مستقلاً وحده كما يعتقد العامة بل له حياة أخرى مجهولة. ذلك لأن العقل الفاعل لا يفنى من حيث نوعه لأن جوهره خالد أبدي وان كان فانياً من حيث الانسان الذي أودع فيه. ولكن ما هي الحياة التي تكون له بعد الموت؟ أهي فناء في الكل الأبدي الذي أُخذ منه فيكون موجوداً أو فانياً في وقت واحد. أم هي شيء آخر؟ الله أعلم.

ولسنا نزعم ان هذا المذهب هو مذهب ابن رشد وأرسطو حرفياً فان أقوال المفسرين متضاربة في هذا الموضوع وكل واحد منهم يفسره كما يشاء. فبعضهم يقول إن أرسطو قد صرَّح بان العقل المنفعل أو المفعول فان وهو تصريح كافٍ للدلالة على فكره. وبعضهم يقول بل ان روح

فلسفته تدلّ على خلاف هذا القول. وكذلك قولهم في رأي ابن رشد في هذا الشأن لا يخلو من نظر. فمنهم من يرى ان ابن رشد يكرر مراراً ان العقل المنفعل غير مفارق للإنسان ولا هو خالد ولذلك فإنه يعتقد بانه فان مع المادة. ويستشهدون على ذلك بقوله في بعض المواضع «ان العناية الالهية منحت الحيَّ الفاني المقدرة على التوالد لتخليد نوعه وتعزيته بهذا الخلود النوعي عن الفناء» «ابن رشد تأليف رنان الصفحة ١٥٣».

ومعنى هذه العبارة واضح عند بعضهم وغامض عند البعض الآخر. اما الأولون فإنهم يفسرونها بقولهم: إن لابن رشد مذهباً خاصاً في وحدة العقل في العالم. وبيانه انه يعتقد ان كل عقل في كل انسان مصدره واحد ومأخوذ من نبع واحد وهو العقل الأول العام الذي تقدم ذكره. فالعقل الذي في كل انسان إذاً هو واحد. وقد كان هذا المذهب من أضعف الجوانب في الفلسفة الرشدية ولذلك سهل على أعدائها نقضه في أوروبا. وقد كان القديس توما يصيح بأنصار ابن رشد: هل تزعمون ان العقل الذي كان في أفلاطون وأرسطو والعقل الذي في قطاع الطرق واللصوص هو واحد.

فهذا المذهب يجعل للانسانية عقلاً واحداً وهو ما سميناه عقل الانسانية. وبحسب رأي ابن رشد فيه يكون هذا العقل خالداً في الأرض دون سواه. أي ان الانسانية تبقى في الكون متعاقبة قروناً بعد قرون وأجيالاً بعد أجيال إلى ما شاء الله. فهي خالدة بالحياة لا بالموت.

ولكن إذ نُظر إلى تعليم ابن رشد من وجه آخر استطاع الناظر ان يستخرج منه رأياً آخر مثال ذلك ابن رشد يقول ان الحس والذاكرة والحب والبغض مفارقة لعقل الانسان بعد الموت فالنفس التي فيه تتجرّد منها ولكن يبقى لها العقل أي انها لا تفنى. وهذا القول استخرجه من فلسفة أرسطو الباحثون فيها بحثاً يقصدون به تطبيقها على الدين

كالقديس توما وألبر . ومن ذلك يظهر ان النصَّ في هذه المسائل حكمه حكم لا شيء وإنما العمدة على التأويل والتفسير . فكأن النص جماد والمفسر فاعل قادر يجعل فيه بطريق التفسير والتأويل حياة وروحاً يوافقان مذهبه . وهذا هو السبب في اختلاف الفلاسفة في تفسير فلسفة أرسطو وجميع الكتب الشرائعية العليا التي يرجع إليها البشر في شؤونهم الروحية كالقرآن والانجيل والتلمود وغيرها .

فمن كل ذلك يظهر ان في فلسفة ابن رشد شيئاً من التناقض . ولعله معذور فيه . وأشد ذلك التناقض ظهوراً إنما كان في قوله : « ان سبب ضعف بصر الشيخ ضعف عينه الباصرة لا ضعف قوة البصر فيه . فلو كان للشيخ باصرة الفتى لاستطاع النظر كما ينظر الفتى . ثم يقول : ان الرقاد خير دليل على بقاء النفس . فإنه بينما تكون كل آلات النفس في النوم هامدة ساكنة كأنها معطلة تكون النفس مستمرة الفعل في الجسم . ذلك لأن العقل أو النفس غير مرتبطة بشيء من أعضاء الجسم ولذلك تبقى منفردة مستقلة فاعلة مع سبات تلك الأعضاء . وهكذا يصل الفيلسوف إلى الاعتقاد ببقاء النفس (أي الخلود) اعتقاد العامة به » .

نقول فهذا قول يدل أصرح دلالة على اعتقاد ابن رشد ببقاء النفس لو لم يردفه ببحث آخر فيها ما خلاصته : ان العقل لا يتجزأ على عدد الأفراد وانه واحد في سقراط وأفلاطون وبما انه لا شخصية له فالشخصية ناشئة عن الحواس . فالانسان شخص مفرد من حيث الحواس لا من حيث العقل لأن العقل لا يتجزأ ـ ومن ذلك تنشأ مبادىء مخالفة للمبدأ السابق (راجع ابن رشد تأليف رنان الصفحة ١٥٤ و ١٥٥) .

هذه هي آراؤه المتناقضة في هذا الموضوع . فلا ريب انك بعد اطلاعك عليها تذكر قولنا في الفقرة الخامسة التي فيها الخلاف « رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى

العقاب والثواب أيضاً. ذلك ان ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد أبائه وأجداده. فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي » نقول وقد كان في ذلك إشارة إلى تلك المتناقضات.

بقي ما جاء في ختام الفقرة وهذا نصه: « وبناء على ذلك لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية » وإليك تفسير هذا القول الغامض:

إن المقصود بذلك ان الفيلسوف لا يعتقد بحشر الاجساد اعتقاداً صريحاً. اي انه لا يعتقد بان الانسان يكون في الحياة الأخرى فرداً ناطقاً آكلاً شارباً متزوجاً كما يقول العامة. بل هو لا يعتقد أيضاً بوجوب الثواب والعقاب اعتقاداً صريحاً. واليك ما قاله في تلخيصه كتاباً لافلاطون « من الاوهام المضرّة اعتبار الناس الفضيلة والخير واسطة للوصول إلى السعادة. فإن الفضيلة اذا أُنزلت في هذه المنزلة لم تعد فضيلة. ذلك ان الانسان لا يحرم نفسه الملاذ إلا وهو يؤمل ان يُعوّض عليه مثلها وزيادة. والشجاع لا يطلب الموت في الحرب إلا فراراً من شرّ اعظم من شرّ الحرب. والحكيم لا يحترم مال غيره إلا لينال بعد ذلك مضاعف ذلك المال » (راجع رنان الصفحة ١٥٦) وفي موضع آخر يعنف افلاطون تعنيفاً شديداً لانه وصف في احد كتبه حالة النفوس في الآخرة فقال في تعنيفه « ان هذه الخرافات لا تفيد شيئاً بل هي تُفسد عقول العامة وخصوصاً الاولاد دون ان تعود عليهم بنفع ما. اعرف اناساً ينبذون كل هذه الاوهام ومع ذلك فانهم لا ينقصون فضلاً وفضيلةً عن الذين يعتقدون بها » (راجع رنان الصفحة ١٥٧).

فمن هذا القول الاخير يظهر ان لابن رشد في هذه المسألة هما غيرهمّ

البحث العلمي. ولا غرابة في ذلك فإن جميع الفلاسفة العقلاء الذين تخيفهم سطوة المبادىء المادية الدنيئة على العالم لخنق ما فيه من الخير بقوة الشراهة والاثرة يهتمون به اشد اهتمام. ولذلك لم يكن يجادل مناظريه في حقيقة هذا الاعتقاد ولكن في صفته. فقد كان يقول ان الاعتقاد بمعاد الاجسام قد نصت عليه الشرائع فلا يجب ان يُتعرض له بقول مثبت أو مبطل. ولكن يجب أن يُقال انّ الاجسام التي تعود بعد الموت « لا تعود بالشخص بل تعود امثال هذه الامثال لان المعدوم لا يعود بالشخص كما قال ارسطو في كتابه الكون والفساد وانما يعود الوجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم » ومعنى هذا ان النفس تتخذ جسماً آخر غير جسمها الحالي لان هذا الجسم يفنى بالتراب ولا يعود من غير اسباب. أما الامام الغزالي فقد كان يقول « في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يُطلع عليها ينكرها من يظن ان لا وجود الا لما شاهده. ولم يبعد ان يكون في ايجاء الابدان منهاج غير ما شاهده. وقد ورد في بعض الاخبار انه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب. فاي بعدٍ في ان يكون في الاسباب الالهية امر يشبه ذلك ويقتضي انبعاث الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ». (راجع تهافت الفلاسفة للامام الغزالي).

وبما اننا ذكرنا هنا هذه المسألة فجدير بنا ان ننقل الفقرة الجميلة التي كتبها ابن رشد في هذا الموضوع فإنها كلها فوائد فرائد وهذا نصها بالحرف الواحد نقلاً عن كتابه تهافت التهافت الذي ردَّ به علىَ الامام الغزالي. قال رحمه الله تعالى:

« ولما فرغ (ابو حامد الغزالي) من هذه المسألة اخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول. والقول بحشر الاجساد اقل ما له منتشراً في الشرائع الف سنة (كذا) والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين (كذا) وذلك

ان أول من قال بحشر الاجسادهم انبياء بني إسرائيل الذين اتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة. وهذه الشريعة (الصابئة) قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرائع. بل القوم يظهر من امرهم انهم اشد الناس تعظيماً لها (أي شريعة بعث الاجساد) وايماناً بها والسبب في ذلك انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية. وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الاخرة الا بالفضائل النظرية. وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه إلا بالفضائل الخلقية. **وان الفضائل الخلقية لا تمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملةٍ ملةٍ مثل القرابين والصلوات والادعية** وما يشبه ذلك من الاقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين. ويرون بالجملة ان الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاماً لجمع الشرائع وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر. ويرون مع هذا انه لا **ينبغي ان يتعرض بقولٍ مثبت أو مبطل في مباديها العامة** مثل هل يجب ان يُعبد. واكثر من ذلك هل هو موجود ام ليس بموجود. وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الاخيرة وفي كيفيتها لان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وافعاله بالاقل والاكثر. ولذلك هي متفقة في الافعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الافعال. فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق

مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو نحو الحكمة
بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو نحو
تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء وهو مَنْ شأنه ان يتعلم الحكمة
والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا **نجد شريعة من الشرائع
إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء** وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان
الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف
العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته. أما في
وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته إلى ما يخص
فمن ضرورته ألا **يستهين بما يشاغله وان يتأول لذلك أحسن تأويل** وان
يعلم ان المقصود بذلك التعليم **هو ما يعم لا ما يخص** وانه ان **صرح بشك في
المبادىء الشرعية** التي نشأ عليها أو بتأويل انه مناقض للأنبياء صلوات الله
عليهم وصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بان ينطبق عليه اسم الكفر
وتوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر. ويجب عليه مع ذلك ان
يختار أفضلها في زمانه **وان كانت كلها عنده حقاً** وان يعتقد أن الأفضل
يُنسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس
بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد
الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام. ولا يشك أحد انه كان في
بني إسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تُلفى عند بني
إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام. ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في
أهل الوحي وهم الأنبياء ولذلك أصدق كل قضية هي ان كل نبي حكيم
وليس كل حكيم نبياً ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الانبياء.
وإذا كانت الصنائع البرهانية في مباديها المصادرات والأصول الموضوعة
فبِالحَري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل.
وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها. ومن سلم انه يمكن ان يكون
ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ان يكون ضرورة ان تكون انقص من

الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متفقون على ان مبادىء العمل يجب ان تؤخذ تقليداً إذا كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية. فقد تبين من هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني ان يُتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة في ملةٍ ملةٍ. والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يُشك في ان الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر كما قال الله تعالى وان الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شُرط في عددها وأوقاتها واذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها. وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد فيها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها. ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى: ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار﴾. وقال النبي عليه السلام: «فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». وقال ابن عباس رضي الله عنه «ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماءُ». فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور. وليس ينبغي ان ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور مثل انتقال الصور الجمادية إلى ان تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية. والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون أبطال الشرائع وأبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان إلا التمتع باللذات هذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك ان أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم

يقتلونه. ومن لم يقدر عليه فان اتمَّ الأقاويل التي يحتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل (يعني الغزالي) في معاندتهم هو جيد. ولا بد في معاندتهم ان توضع النفس غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان توضع ان التي تعود هي أمثال هذه الأمثال التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الوجود لمثل ما عدم لا لعين ما عُدم كما بيّن أبو حامد. ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض وان الأجسام التي تعاد هي التي تعدم. وذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع ولا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين» انتهى كلام ابن رشد في خاتمة كتابه تهافت التهافت.

والجدير بالانتباه مما تقدم ثلاثة أمور.

الأمر الأول اكتفاءُ الفيلسوف بالوحي في تلك المسألة ورغبته في عدم عرضها على العقل مع تأويل صفتها تأويلاً وينطبق على العقل. وهذه هي طريقته في كل المسائلٓ التي كان يحتكُّ بها الدين بالعلم أو العلم بالدين.

والأمر الثاني تسامح ابن رشد وتساهله بشأن باقي الأديان. فان قوله: «ان الحكيم لا يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مباديها العامة وان الشرائع كلها نبهت بما يجبْ تنبيه الخاصة والعامة إليه وانه لا يجوز الاستهانة بها والتصريح بشك في مباديها بل يجب تأويلها أحسن تأويل لأنها كلها حق وان الفضائل الخلقية لا تمكن إلا بالعبادات المشروعة للبشر في ملةٍ ملةٍ (أي في كل الملل) مثل القرابين والصلوات وما يشبه ذلك وان الحكماء يوجبون على الناس تقليد الانبياء والواضعين «في كل ملة» لأن المبادىء التي وضعوها لا يُقصد بها إلا حث الجمهور على لأعمال الفاضلة ـ هذه الأقوال ستبقى في كتاب تهافت التهافت دليلاً على

شرف نفس المؤلف ونزاهته التامة وكماله الأدبي الذي لا تزحزحه أهواء الخاصة والعامة. وكأنه رحمه الله قد رسم بهذين القولين طريق الألفة الحقيقية في الشرق ودائرة الاخاء الممكنة. كأنه قال بهما ان جميع الأديان صحيحة في حدّ ذاتها إذا عمل الناس بفضائلها لانها كلها لا غرض لها سوى الترغيب في الفضائل لابلاغ الانسان السعادة في الدارين. كأنه قال ان الذي يطعن في أحد الأديان ليثني على دين آخر سواء كان ذلك بحق أو من غير حق يكون كمن يطعن على جميع المبادىء الدينية العامة المشتركة بين جميع الملل وبذلك يخرج عن دائرة الفضيلة الدينية والمبادىء الأدبية - فنحن ننحني هنا باحترام أمام أبي الوليد لشكره على هذا القول الذي أظهر به نزاهته. ونهديه هذا الشكر باسم النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادىء الاخاء والانسانية.

بقي الأمر الثالث وهو اهتمامه بأمر الزنادقة الذين يقصدون « إبطال الشرائع وابطال الفضائل » وايجاب قتلهم على كل من يقدر عليهم.

فنقول في هذا بكل حرية اننا كنا ننتظر من أبي الوليد تساهلاً أكثر من هذا التساهل. لأن القتل في شريعة الانسانية الحقيقية محرّم أياً كان سببه. ولكن لا يجب ان ننسى ان أبا الوليد رحمه الله إنما كان في هذا الكتاب (تهافت التهافت) يردُّ على الإمام الغزالي. ولذلك كان فيه أقل جرأة مما كان في غيره. فلا غرابة بعد هذا ان يقصد تقوية حجته بشيء من التطرف والشدة.

ومع ذلك فربما كان لأبي الوليد في هذه المسألة حجة أخرى. وهي رغبته في ان يتنصل من كل شبهة كانت تقع على المشتغلين بالفلسفة في تلك الأزمان بسبب بعض من أصحاب العقول الجافة الذين يرون في الفلسفة ذريعة إلى الانطلاق من كل قيد.

وتأييداً لهذا القول ننقل ما رواه رنان في الصفحة ١٧١ من كتابه ابن رشد وهذا نصه بحرفه « كان خصوم الفلسفة يقولون ان هذه الصناعة تؤدي إلى الاعتقاد بقدم العالم ووجوب وجوده وانكار البعث والحساب والمعيشة بلا قيد ولا شريعة جرياً مع الشهوات (قاله الغزالي) ـ ومما لا بدَّ من التصريح به ان العلم الطبيعي أدى أحياناً ببعض العلماء المسلمين إلى شيء من المادية. فان طائفة « الحشاشين » الذين كان الخلفاء والأمراء يرتجفون منهم في قصورهم انما كانوا فلاسفة يقطعون أوقاتهم بتأليف كتب في الفلسفة. ولما دخل جيش المغول إلى قصرهم في علموت ذلك القصر الذي كان بمثابة عش للعقبان وجدوا فيه مدرسة علمية كاملة ومكتبة واسعة وغرفة لدرس العلم الطبيعي بالتجربة والامتحان ومرصداً للفلك آلاته في غاية الاتقان. وفضلاً عن ذلك فان الفلاسفة عند العرب كانوا على وجه الإجمال قليلي الاهتمام بالعبادات. فان ابن سينا كان يشرب الخمر ويحب الغناء ويعكف على الملاذ ويفعل أفعال الجاهلية. وكثيراً ما كان يصرف الليالي مع تلامذته في هذه الأمور. ولما قيل له مرة ان الخمر محرّمة أجاب « قد حُرمت الخمر لأنها تثير الخصام والعداء بين الشاربين. وبما انني معصوم من ذلك بحكمتي فانني أتناولها لتنبيه فكري وحث خاطري » (رواه الغزالي) وبذلك كان فلاسفةالعرب معتبرين بين ابناء وطنهم بمنزلة « الفجار » في القرن السابع عشر عندنا. لانه يصعب التصديق بان رجالاً واسعي النظر كأولئك الرجال لم يعلموا من قواعد الدين الرمزية فوق ما كان العامة يعلمونه. وقد قال الغزالي: « وقد نجد أحدهم (أي أحد الفلاسفة) يقراء القرآن ويحضر الحفلات الدينية والصلوات ويثني على الدين من شفتيه. فإذا سُئل إذا كنت لا تعتقد بالنبوءات فلماذا تصلي. فانه يجيب « اصلي لأن الصلاة عادة وسيلة لانقاذ حياتي من الموت. وهكذا لا يكف عن شرب الخمر واتيان كل ضروب الشناعات والكفر » انتهى نقلاً عن رنان.

نقول فإذا كان أبو الوليد قد عنى بالزنادقة هؤلاء الذين لا يحترمون الفضائل الدينية وينصبون أنفسهم مثالاً رديئاً للناس وغرضهم أبطال الشرائع والفضائل كما كان غرض « الحشاشين » الذين كانوا بمنزلة الطوائف الفوضوية في هذا الزمان فان له شيئاً من العذر في ما قاله. ولا ريب انه يكون قد قال ما قاله من صميم قلبه لأن افعالاً كهذه الأفعال تهدم ما تبنيه الفلسفة وتسد السبيل في وجهها إذ تُنفر العقول منها. ولكن إذا كان أبو الوليد أطلق اسم « الزنادقة » على الباحثين بالعقل والمتطرفين في هذا البحث أكثر منه دون ان ينشاء عنهم ضرر بالفضائل فليس له عذر غير عذر الاتقاء والاحتماء.

والحاصل من كل ما تقدم في هذا الموضوع ان الباحث في فلسفة ابن رشد بحثاً عميقاً دقيقاً يستخرج منها في هذه المسألة نتيجتين متناقضتين كما تقدم. واحدة سلبية وواحدة ايجابية. وفي هذا القدر كفاية.

ولكن قبل ختام هذا الفصل لا نرى بدأ من نشر حكاية صغيرة مختصة بهذا الموضوع. وقد رواها جمال الدين في كتابه تاريخ الفلاسفة وعنه نقلها أبو الفرج. ومنها يظهر رأي أحد تلامذة ابن رشد في الموضوع الذي نحن في صدده. وهذا التلميذ هو يوسف بن يهوذا الطبيب الاسرائيلي الذي كان تلميذاً لابن رشد وموسى ميمون الفيلسوف اليهودي المشهور. وقد تقدم ان ميمون هذا هو أكبر دعاة فلسفة ابن رشد بعد وفاته. وقد كتب إليه تلميذه ابن يهوذا المذكور كتاباً يدلُّ على ما كان لابن رشد من الشهرة لدى يهود اسبانيا حتى في حياته. وهذه هي خلاصة هذا الكتاب « لقد اعجبتني أمس ابنتك « الثريا » الجميلة فخطبتها مخلصاً بحسب الشريعة المعطاة لنا على جبل سيناء. ثم تزوجتها بثلاثة طرق. الأول انني أمهرتها ذهب الصداقة. والثاني انني كتبت لها ميثاق حب لأنني مولع بها. والثالث بضمها إلى صدري كما يضم الفتى الفتاة العذراء. ثم انني بعد

الحصول عليها بهذه الأمور الثلاثة دعوتها إلى فراش الزواج والحب ولم استعمل لذلك لا اللطف ولا العنف. فمنحتني حبها لأنني كنت قد منحتها حبي ومزجت نفسي بنفسها. وقد حدث ذلك كله أمام شاهدين مشهورين وهما الصديقان ابن عُبيد الله (أي موسى ميمون) وابن رشد. ولكن هذه الزوجة لم تستقر في فراش الزواج تحت سلطتي حتى أخذت تشرد مني وتطلب عشاقاً غيري» انتهى كتاب ابن يهوذا. وهو يعني بهذه الفتاة «الفلسفة» التي تلقنها من استاذيه ابن رشد وموسى المذكور. والظاهر انه لم يبرع فيها ولم يكن على اتفاق معها حتى قال انها أخذت تشرد منه.

فابن يهوذا هذا روى عنه جمال الدين مؤلف كتاب تاريخ الفلاسفة ما يلي، قال: «كنتُ صديقاً حمياً لابن يهوذا. ففي ذات يوم قلتُ له إذا كان حقاً ان النفس تحيا بعد مفارقة الجسد وتبقى قادرة على معرفة الاشياء الخارجية فعدني وعداً صادقاً انك إذا توفيت قبلي تأتي وتخبرني بما هنالك لأعدك بانني إذا متُّ أفعل أيضاً ذلك. فاجابني إلى هذا السؤال وتواعدنا على هذا الأمر. ثم انه توفي ومرت بضع سنوات دون ان يظهر لي. ولكنني في ذات ليلة رأيته في الحلم فقلت له: «أيها الطبيب. أما وعدتني بان تأتي بعد الموت وتطلعني على ما جرى لك. فضحك وأدار عني وجهه. فقبضت عليه حينئذٍ من يده وقلت له: «لا أتركك حتى تخبرني كيف يكون الانسان بعد الموت. فأجابني: «ان العام عاد إلى العام والخاص دخل في الخاص» ففهمت حينئذٍ كلامه الذي معناه ان النفس التي هي جوهر عام قد عادت إلى الجوهر العام. والجسد الذي هو عنصر خاص قد عاد إلى الأرض مستقر العنصر الخاص. ثم انتبهت وأنا اعجب برشاقة جوابه».

الفقرة « ٦ » فلسفته الأدبية

مما هو جدير بالذكر ان العرب لم يهتموا بمؤلفات اليونان الأدبية اهتمامهم بمؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية والطبيعية. ولعلَّ السبب في ذلك ان مؤلفاتهم الأدبية كانت مخصوصة بهم. مثال ذلك الالياذة والأوديسه وخطب ديموستينوس وغيرها. فان هذه الكتب الأدبية البديعة لا ذكر فيها إلا للمسائل اليونانية الخصوصية التي قلما يهتم بها باقي الناس سوى طلاب البلاغة. ولكن العرب الذين نبغ في لغتهم مَنْ عرفنا من الشعراء والخطباء في الجاهلية وبعدها معذورون إذا لم يقتدوا بالافرنج في طلب البلاغة من المؤلفات اليونانية.

ومع ذلك فانا نأسف أسفاً شديداً لهذا النقص. لانه لو أقبل العرب يومئذٍ على مؤلفات اليونان الأدبية اقبالهم على غيرها من مؤلفاتهم لاضافوا خزائن البلاغة اليونانية إلى خزائن البلاغة العربية.

وقد تقدم في الفقرة السادسة ان فلسفة ابن رشد الأدبية لم تشغل سوى حيز صغير بازاء فلسفته الطبيعية. وقد كان الخلاف بينه وبين المتكلمين في الفلسفة الأدبية شبيهاً بالخلاف بينه وبينهم في فلسفته الطبيعية. وسيرد معنا في الباب الثالث عند الكلام على مسألة « الأسباب » ان هذه المسألة هي النقطة التي تدور عليها كل المسائل الفلسفية والدينية بين ابن رشد ومناظريه. فان مناظري ابن رشد من المتكلمين كانوا يقولون ان الله يصنع الخير لانه يشاء صنعه. وهو يشاء صنعه لا لسبب داخلي لازم وسابق لارادته بل لانه يشاء صنعه. وبناءً على ذلك تصير حكومة العالم أي تدبيره عبارة عن إرادة مطلقة غير مقيدة بسنن ونواميس. ولذلك قال لهم ابن رشد في شرحه كتاب أفلاطون في الجمهورية ان مذهباً كمذهبهم ينقض كل مبادىء العدل والحق ويهدم كل قواعد الدين التي يقولون انهم يدافعون عنها. وأما حرية الانسان فهو يقول فيها ما خلاصته « ان

الانسان غير مطلق الحرية تماماً ولا مقيدها تماما. وذلك انه إذا نُظر إليه من جهة نفسه وباطنه فهو حر مطلق لأن نفسه مطلقة الحرية في جسمه. ولكن إذا نُظر إليه من جهة حوادث الحياة الخارجية كان مقيداً بها لما لها من التأثير على أعماله» وهو يقول ان هذا هو السر في ان القرآن يجعل الانسان تارة مختاراً وتارة مقيداً. وهذا المذهب وسط بين الجبرية والقدرية وقد شرحه أبو الوليد في كتاب له في اظهار طرق العقائد الدينية. وقال في كتابه في الطبيعيات انه كما ان المادة الأولى التي صُنع العالم منها كانت قابلة لكل الانفعالات التي تحدث فيها بصور مختلفة متقابلة كذلك نفس الانسان قابلة لهذه الانفعالات المتقابلة المختلفة ولها المقدرة على اختيار بعضها دون بعض.

رأيه في السياسة وفي النساء ـ أما فلسفة ابن رشد السياسية فهي مبنية على فلسفة أفلاطون وقد بسطها في شرحه «جمهورية» هذا الفيلسوف. وخلاصتها انه يجب القاء زمام الأحكام إلى الشيوخ والفلاسفة ليديروها بقسط وعدل. ويجب حث الناس على الفضائل بتعليمهم البيان والعلوم التي تثقف العقل. أما الشعر وخصوصاً الشعر العربي فانه مضر. ولعله رأى ان الشعر العربي مضر لما يكون فيه أحياناً من الغزل الذي يجرُّ إلى التهتك ورغبته في افناء روح الجاهلية. ومما يُقال في هذا المقام ان أبا الوليد كان لا يكره الشعر العربي في حد ذاته لأنه «كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد» كما قال ابن العبار. ولكن طبيعته لم تكن شعرية أي ان العقل كان فيه أقوى من القلب ولذلك كان تحمسه نادراً خلافاً للامام الغزالي. وهذا أمر ظاهر في كتاباته كل الظهور. فانك تراها ثابتة ثقيلة الخطى كأن ألفاظها جبال تتدحرج بعضها وراء بعض بلا وثبة ولا حركة شديدة خلافاً لكتابات الغزالي التي يخيل لك انها مكتوبة بقلم من نار. ولكنك في مقابلة ذلك تجد

في كتابات أبي الوليد ذلك العقل الرزين المقنع الثابت الجأش الذي يلبث في تلك الجبال المتدحرجة روحاً حية تتضوّع منها ريح النزاهة والاعتدال.

قال رنان: ويؤخذ من رأي ابن رشد في المملكة ان استغناءها عن القضاة والاطباء كان عنده خير دليل على انتظام شؤونها. أما الجيش فلا وظيفة له غير حماية الشعب وحفظه. ولذلك فقد كان يكره الاستبداد العسكري والاقطاعات العسكرية.

أما رأيه في النساء فهو منطبق كل الانطباق على رأي جناب قاسم بك أمين مؤلف كتابي تحرير المرأة والمرأة الجديدة. فانه يرى ان الاختلاف الذي بين النساء والرجال إنما هو اختلاف في الكم لا في الطبع. أي ان النساء طبيعتهن شبيهة بطبيعة الرجال ولكنهن أضعف منهم في الأعمال. والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرهما ولكنهن أضعف من الرجال فيها. على انهنّ قد يفقن الرجال في بعض الأمور كفن الموسيقى مثلاً ولذلك كان الفيلسوف يرى ان كمال هذا الفن في ان يكون الواضع أو المؤلف رجلاً والموقع أو المنشد امرأة. وقد دلت حالة بعض البلاد في المغرب (أفريقيا) على ان النساء قادرات كل القدرة على الحرب ولذلك لا خوف على المملكة من قبضهن على أزمة الأحكام فيها[٦] وقد كان ابن رشد يستشهد على صحة قوله هذا باناث الكلاب التي تحرس الغنم حراسة شديدة كحراسة الذكور. وهو يقول في هذه المسألة الخطيرة ما خلاصته: «ان معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة. فهي عندنا كانها لم تُخلق إلا للولادة وأرضاع الاطفال ولذلك تُفني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة. وهذا هو السبب في عدم وجود نساء رفيعات الشأن

---

(٦) كان هذا القول صحيحاً في أزمنة البداوة أما اليوم فقد أصبحت المرأة وخطرات النسيم تجرح خديها ولمس الحرير يدمي بنانها.

عندنا وفضلاً عن ذلك فان حياتهن أشبه بحياة النبات وهنَّ عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيماً في مدننا لان عدد النساء فيها مضاعف عدد الرجال وهنّ عاجزات عن كسب رزقهن الضروري».

ومن رأي ابن رشد ان الحاكم الظالم هو ذلك الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب. وان شر الظلم ظلم رجال الدين. وان أحوال العرب في عهد الخلفاء الراشدين كانت على غاية من الصلاح. فكانما وصف أفلاطون حكومتهم لما وصف في «جمهوريته» الحكومة الجمهورية الصحيحة التي يجب ان تكون مثالاً لجميع الحكومات. ولكن معاوية هدم ذلك البناء الجليل القديم وأقام مكانه دولة بني أمية وسلطانها الشديد. ففتح بذلك باباً للفتن التي لا تزال إلى الآن قائمة قاعدة حتى في بلادنا هذه (الاندلس).

خاتمة الكلام في فلسفته

ونسبتها إلى فلسفة أرسطو

هذا ما رأينا ذكره في هذا الباب بشأن فلسفة ابن رشد. وقد تناولنا كل فقرة من الفقرات المنشورة في صدر هذا الباب نقلاً عن «الجامعة» وشرحناها شرحاً وافياً. فإذا أخذت الآن كل فقرة منها وعرضتها على الفقرة التي شرحناها فيها اتضحت لك صحة كل ما نشرناه أول مرة عن فلسفة هذا الفيلسوف.

بقي علينا ان نظهر ما في فلسفة ابن رشد من الموافقة لفلسفة أرسطو وما فيها من المخالفة التي نشأت عن الزيادة عليها فنقول:

ان فلسفة العرب في مسألة «العقول» تنقسم إلى خمسة أقسام.

القسم الأول الاعتقاد بوجود عقلين هما في الأصل واحد الأول عقل عام فاعل بريء من المادة وهو صادر عن المبدأ الأول أي الخالق. والثاني عقل منفعل أو مفعول وهو القوى الانسانية أو الحيوانية القابلة للانفعال من العقل الأول.

والقسم الثاني ان العقل العام الفاعل البريء من المادة عقل خالد لا يقبل الفناء. والعقل المنفعل أو المفعول أي القابل للانفعال يقبل الفناء.

القسم الثالث ان العقل العام الفاعل هو بمثابة شمس للعقول تستمد كلها نورها منه.

القسم الرابع وحدة هذا العقل الفاعل لانه لا يتجزأ ولا ينقسم.

القسم الخامس اتصال العقل الفاعل بالعقل المنفعل الانساني حتى بالعقل الحيواني لانه متى عقل صورة صار هو إياها.

فمما لا ريب فيه قطعياً ان القسم الأول والثاني يدخلان في فلسفة أرسطو لانه أثبتهما في كتبه. والقسم الثالث يمكن اثباته من كتبه ولكن بعض الفلاسفة المعاصرين ينكرون ذلك وينقضونه. بقي القسم الرابع والخامس وهما من موضوعات فلاسفة العرب الذين أدخلوا هذه الزيادات على فلسفة أرسطو حين شرحهم لها وهم يحسبون انهم يكملونها ويهذبونها.

الفلسفة الرشدية
عند اليهود

بقي علينا بعدما تقدم من بسط فلسفة ابن رشد ان نذكر تاريخها في أوروبا فنقول:

ان البحث في هذا الموضوع يستغرق كتاباً مفرداً على حدة لأن تاريخ الفلسفة الرشدية في أوروبا إنما هو تاريخ الفلسفة اليهودية والفلسفة الأوروبية ولذلك نلتزم الاختصار بقدر الامكان لئلا يطول هذا الكتاب أكثر مما يجب.

من المعلوم انه بعد وفاة ابن رشد كان الفاعل الكبير في اذاعة فلسفته بين اليهود وبالتالي في أوروبا عالم يهودي كبير يسميه علماء اليهود « موسى الثاني » وهو المعروف عند العرب بابن عبيد الله والمعروف عند اليهود بموسى ميمون الذي تقدم ذكره [٧] وقد روى بعض المؤرخين ان موسى هذا كان من تلامذة ابن رشد وقد أقام ضيفاً في منزله في قرطبة إلى يوم اضطهاده ونفيه منها. ولكن بعضهم أثبت ان موسى برح الاندلس قبل نفي ابن رشد بثلاثين سنة فراراً من الاضطهاد الذي كان يصيب المشتغلين بالفلسفة في بعض الازمان. ومع ذلك فان موسى يقول في أحد مؤلفاته انه كان تلميذاً لأحد تلامذة ابن بجا. غير انه لا يسمي ابن رشد. وأول مرة سماه فيها كانت في كتاب كتبه في سنة ١١٩١ للميلاد من القاهرة ملجئه إلى تلميذه يوسف بن يهوذا الذي تقدم ذكره وهذا نص هذا الكتاب « لقد وصلني في المدة الأخيرة كل ما ألفه ابن رشد في تلاخيص أرسطو إلا كتابه الحس والمحسوس. وقد ظهر لي انه قد أصاب كل الاصابة. ولكنني لم اتمكن إلى الآن من البحث في مؤلفاته بحثاً وافياً ».

ومنذ هذا الحين أخذ موسى يدرس فلسفة ابن رشد ويقابلها بفلسفة أرسطو الأصلية. ثم استخرج من الفلسفتين فلسفة رام تطبيقها على الشريعة اليهودية. فقال ان العالم غير قديم أي ان المادة غير أزلية كما يقول الفلاسفة

(٧) يُقال انه لما توفي موسى بن ميمون نقش تلامذته على قبره ما معناه: انت انسان ولست بانسان. وإذا كنتَ انساناً فإن أباك من الملائكة.

ولكن ما ذُكر في سفر التكوين من خلق العالم لم يقصد به موسى سوى وصف ترتيب الكائنات بعد تكوينها لا في بدء تكوينها. ومع ذلك فانه لا يعتقد بان القول بقدم العالم كفر لان ذلك يمكن تطبيقه على الشريعة. وهو يعتقد في شخصية العقل أي انقسامه في الانسان حتى يصير كل عقل فيه نفساً قائمة بذاتها ما يخالف اعتقاد ابن رشد في هذا الموضوع من بعض الوجوه. وسبب هذه المخالفة رغبته في التسوية بين حزب الفلسفة وحزب الدين الاسرائيلي. وهذه الرغبة جعلته يؤول مسألة البعث وحشر الأجساد تأويلاً ظهر فيه ارتباكه واضطرابه. وخوفاً من ان يقع في شيء شبه بتعليم المسيحيين بشأن الالوهية لم يجسر ان ينسب إلى الله تعالى صفات خصوصية كالوجود والوحدة والأزلية لأن هذه الصفات تجرّ إلى غيرها وهذه إلى غيرها وهلمَّ جراً. ولذلك قال المقريزي المؤرخ العربي المشهور أن موسى هذا كان يعلم ابناء وطنه الكفر والتعطيل. وقال غيليوم دوفرن طاعناً على الفلسفة ومستنكراً اقبال اليهود عليها. إن جميع اليهود الخاضعين للعرب في اسبانيا تركوا شريعة ابراهيم وتمذهبوا بمذهب العرب والفلاسفة.

أما رأي موسى في العلم والنبؤة فهو ان العلم ضروري للانسان إذ به كماله وتمامه. والعالم تبدأ جنته وسعادته في هذه الدنيا. ولكن العلم لا يدركه إلا الخواص ولذلك لا بد من النبوءة للعوام. وهذا هو السبب في انزال الله الوحي على الانبياء. وما الوحي إلا حالة كمال طبيعي يبلغه بعض البشر المختارين لذلك. فهو بمنزلة فيض العقل الفاعل على الانسان المختار فيضاناً مستمراً.

ومما لا يحتاج إلى بيان ان الاكليروس اليهودي قاوم تلك الاصول الفلسفية كما قاومها اكليروس باقي الأديان في كل مكان. وسيرد تفصيل ذلك في موضع آخر. ولكن حزب الفلسفة تغلب على حزب التقليد الديني في بدء الأمر فاستمر الباحثون اليهود في ابحاثهم الفلسفية إلى أجل مسمى.

ولما هجر اليهود الاندلس إلى بروفنسيا والاقاليم المتاخمة لجبال البيرينه فراراً من الاضطهاد وخالطوا جماعات الافرنج في بلادهم هجروا اللغة العربية التي كانوا يكتبون ويؤلفون بها وشعروا بالحاجة إلى ترجمة كتبهم الفلسفية السابقة إلى اللغة العبرانية. فأخذوا منذ ذلك الحين في هذا العمل. وأول من شرع منهم فيه أسرة تُدعى أسرة طيبون أصلها من الأندلس وقد هاجرت منها إلى لونل في فرنسا. فترجم اثنان من رجالها وهما موسى بن طيبون وصموئيل بن طيبون بعض تلاخيص ابن رشد في فلسفة أرسطو. فكانا أول مترجمي فلسفة ابن رشد إلى لغة أجنبية. وكان الامبراطور فردريك الثاني امبراطور ألمانيا من محبي نشر الفلسفة ومحالفي الاسلام والمسلمين على الاكليروس المسيحي كما سيرد تفصيل ذلك فعهد إلى كثيرين من كتبة اليهود في إخراج فلسفة العرب إلى اللغة العبرانية واللغة اللاتينية. وكان يهوذا بن سليمان كوهين الطليطلي من مقربيه فألف له في سنة ١٢٤٧ م كتاباً سماه « طلب الحكمة » واعتمد فيه على ابن رشد. فكان هذا الكتاب في مقدمة كتب ابن رشد التي صدرت باللغة العبرانية.

ومن الكتّاب الذين عهد إليهم الامبراطور فردريك ترجمة فلسفة العرب مؤلف يهودي من بروفنسيا كان مقيماً في نابولي وهو يُدعى يعقوب بن أبي مريم بن ابي شمشمون انتولي. وكان هذا الكاتب صهراً لعائلة طيبون التي تقدم ذكرها. فترجم للامبراطور في حوالى سنة ١٢٣٢ عدة كتب من تأليف ابن رشد وقد أثنى في خاتمة أحدها ثناء عظيماً على الامبراطور وتمنى لو يظهر المسيح (أي المسيح الذي ينتظره اليهود) في عهده. ذلك لأن هذا الامبراطور كان مقاوماً للاكليروس المسيحي كما تقدم.

ثم قام بعد ذلك كالونيم بن كالونيم بن مير من مدينة ارل الذي ولد في سنة ١٢٨٧ وأخذ يترجم كتب ابن رشد إلى اللغة العبرانية. وقد كان هذا

الكاتب يعرف اللغة اللاتينية فترجم إليها كتاب « تهافت التهافت » في عام ١٣٢٨. ثم قام بعده عدة مترجمين.

وهكذا لم يأتِ القرن الرابع عشر حتى بلغت فلسفة ابن رشد عن اليهود أعلى منزلة. ومما زاد في رفعة سلطانها قيام فيلسوف يهودي يُدعى « لاوي بن جرشون » من مدينة بانيول وهو معروف عند الافرنج باسم « لاون الأفريقي ». فهذا الفيلسوف كان أكبر فلاسفة اليهود في عصره وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنعه ابن رشد بفلسفة أرسطو. أي انه شرح فلسفة ابن رشد شرحاً تاماً حتى صار شرحه هذا قريناً لفلسفة ابن رشد كما كان شرح ابن رشد قريناً لفلسفة أرسطو. وذلك يدل على ان العصور الماضية كانت تؤثر التلخيص على التطويل. ولا غرابة في ذلك فان الملخص الماهر إنما هو بمثابة الغائص على الدرر واللآلىء يلتقط الأنْفسَ ويترك الحشو الممل الذي كان ضرورياً في زمنه وليس بضروري في كل زمان.

وكان هذا الفيلسوف (لاون) أجرأ فلاسفة اليهود الذين تقدموه. فأقدم على ما احجم عنه موسى ميمون (زعيم فلسفة ابن رشد) فقال بقدم العالم وأزلية المادة وباستحالة امكان الخلق من لا شيء وبان النبوءة قوة من القوى الانسانية الطبيعية. وبذلك لوى قواعد الشريعة اليهودية ليطبقها على العلم وجعلها تابعة له. ـ وكان موسى نربون في ذلك الزمن يفعل فعل لاوي جرشون في الفلسفة.

ولكن لم يأتِ القرن الخامس عشر حتى ضعفت الفلسفة اليهودية وذهب دور الجراءة والجسارة في العلم والفلسفة. وكان آخر فلاسفة اليهود المشهورين الياس دل مديجو الذي كان استاذاً في كلية بادو. وكانت كلية بادو تدرس يومئذٍ فلسفة أرسطو فامتزجت يومئذٍ فلسفة اليهود الرشدية بفلسفة بادو المبنية على المبادىء العربية. قال رنان وقد تحققت ان هذه

المدرسة تدرس إلى هذا الزمن كتاباً لابن رشد في مختصر المنطق نشر في ريڤا دي ترنتو باللغة اللاتينية في عام ١٥٦٠.

وفي أوائل القرن السادس عشر انتبه حزب التقاليد الدينية اليهودية من سباته واعاد الكرة على الفلسفة. فنشر أحد رجاله وهو ربي موسى المشنيو كتاب «تهافت الفلاسفة» للامام الغزالي وذلك حوالى عام ١٥٣٨ رداً على فلاسفة اليهود الذين كانوا يؤيدون فلسفة ابن رشد وأرسطو. ثم ضعفت هذه الفلسفة شيئاً فشيئاً بازاء الفلسفة الحديثة التي أخذت تحلّ محلها. فمن ذلك يظهر ان الفلسفة الرشدية لولا اليهود لانطفأ نورها في العالم كما انطفأ في الأندلس ولم تصل إلى الأمم الأوروبية. ولذلك كان لليهود فضل على الفلسفة لا يُنكر. وكان شأنهم بين العرب وأوروبا شأن النساطرة والسريان بين اليونان والعرب. فكأن العرب أخذوا من اليونان بأيدٍ سريانية نسطورية وأعطوا أوروبا بأيدٍ يهودية.

الفلسفة الرشدية
وتاريخها في أوروبا
تمهيد في ترجمة الافرنج الكتب العربية

قد يؤخذ من الأسطر السابقة انه لولا اليهود لما انتشرت فلسفة ابن رشد في أوروبا. والحقيقة ان هذا الانقطاع والاختصاص لا وجود لهما في الطبيعة. فان فكر البشر بمثابة فضاءٍ لا نهاية له تتراوح فيه كل النسمات التي تحرك أمواج هوائه. فإذا لم تصل هذه الأمواج بهذه الواسطة وصلت بتلك إذ ليس في استطاعة أحد ان يوقف وصولها إلى الحد الذي رسمته لها اليد الأزلية بالأسباب الأزلية التي تدير النظام الأزلي. فلو لم يقم اليهود لنقل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا لقام غيرهم أي الذين يكونون في مكانهم لأن الفراغ مستحيل في النواميس الطبيعية.

ولقد كان في العصور الوسطى دليل على هذا النظام الذي يحكم العالم الأدبي كما يحكم العالم المادي أي نظام تبادل الأفكار في العالم وامتزاج الأشياء بعضها ببعض. وهذا أمر يذكرنا واأسفاه انقلاب الحال وتبدل الزمان. فانه كما ان الكتب العلمية والأدبية والفلسفية الجديدة التي تُنشر في جميع أقطار أوروبا اليوم لا تصدر حتى تُرسل إلى المكاتب الافرنجية القائمة في شارع شريف باشا والاسماعيلية في مصر وتُعرض في بيوتها الزجاجية على الناس هكذا كانت الكتب العربية تُرسل حال صدورها من القاهرة وبلاد المغرب والعراق إلى مكاتب باريز وكولونيا وغيرها. وربما كانت هذه الكتب أسرع في الانتقال من الكتب الافرنجية التي تُنقل اليوم إلينا. لأنها كانت مطلوبة في أوروبا طلباً وهذه معروضة على الشرق عرضا.

ذلك ان الغرب كان يومئذٍ مغرماً بمعارف الشرق. ولم يكن مغرماً بها لذاتها فقط بل لانه رأى ان ذلك التمدن الاسلامي العظيم الذي قام بجانبه وفي بلاده لم يقم إلا بها ولم يُبنَ إلا عليها. ولذلك لم يُنكر أخذ العلم عن الاجانب عنه ولم يكره التشبه بهم في فضائلهم وحسناتهم لانه كان يعلم ان التشبه بالكرام فلاح وانه لم يكن يحذو حذوهم ويتلو تلوهم إلا لمحاربتهم بعد ذلك بنفس سلاحهم. وهذا مطابق لما جاء في القول الجليل: اطلبوا العلم ولو في الصين.

ولقد كان الفضل في الشروع في ترجمة كتب الفلسفة العربية في أوروبا إلى اللغة اللاتينية لرئيس أساقفة طليطلة مونسنيور دريموند. فان هذا الأسقف انشأ في طليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ دائرة لترجمة الكتب العربية الفلسفية اخصها كتب ابن سينا إذ لم تكن كتب ابن رشد اشتهرت بعد. أما الكتب العربية الطبية والفلكية والرياضية فقد كان سبقه إليها كثيرون مثل قسطنطين الافريقي وجربرت وأفلاطون دي تريغولي.

وقد جعل هذا الأسقف الارشيدياكر دومينيك كونـديسـالفـي رئيسـاً لدائرة الترجمة. وكانت هذه الدائرة مؤلفة من مترجين من اليهود أشهرهم يوحنا الاشبيلي. فأخرجت إلى اللغة اللاتينية كثيراً من مؤلفات ابن سينا. وبعد بضع سنوات ترجم جرار دي كريمون والفريد دي مـولاي بعـض كتب لأبي نصر الفارابي والكندي. وبذلك كانت أوروبا مديونة لأسقف طليطلة بادخال فلسفة العرب إليها. ومن الغريب ان الفلسفة التي صنعت في أوروبا بعد ذلك ما صنعته بالدين كان دخولها إليها على يد واحد من أكابر رجال الدين.

وكان عالم الأدب الأوروبي متصلاً يومئذٍ بالعالم العربي من جهتين. الأولى من جهة الأندلس وعلى الخصوص طليطلة التي تقدم ذكرها. والثانية من جهة صقلية ومملكة نابولي. وكان المترجمون يترجمون الكتب العربية في هاتين الجهتين. وكانت دائرة الترجمة مؤلفة دائماً من اليهود وأحياناً من بعض المسلمين الاندلسيين المنضمين إلى الأوروبيين وفيها الرئيس من الرهبان لمراقبة صحة الألفاظ اللاتينية. وكانوا في القرن الثاني عشر والثالث عشر يترجمون من العربية إلى اللاتينية مباشرة إلا انهم بعد هذا الزمن صاروا يترجمون الكتب العربية من العبرانية.

ولا يسعنا في ختام هذا الفصل إلا مقابلة حالة الغرب الماضية بحالة الشرق الحاضرة. فنقول: انه إذا كان مبلغ نهضة الأمم يُقاس باهتمامها بالمعارف فجدير بنا ان نقول بعدما تقدم بيانه ان نهضة الشرق بعد كبوته لا تزال في طفولية مؤلمة. لانه إلى الان لم تتألف فيه دائرة لترجمة نفائس الكتب الأوروبية فضلاً عن احياء الكتب العربية القديمة.

فعسى ان يعين الله « الجامعة » على عجزها وضعفها للقيام بشيء يسير من ذلك الواجب المقدس وينبه الشرق من سباته بواسطة نبهائه وفضلائه لطلب المبادىء والحقائق لا التجارة الكتبية والصحافية.

ناشرو الفلسفة الرشدية في أوروبا ومعارضوها

قبل انتشار فلسفة ابن رشد في أوروبا كانت الفلسفة فيها عبارة عن تعاليم لاهوتية مجموعة من عدة كتب مختلفة مما كتبه أصحاب المذاهب اللاتينية. فلما دخلت فلسفة العرب إلى أوروبا حصلت أوروبا بذلك على مجمل فلسفة أرسطو أي مجمل دائرة المعارف القديمة.

وقد ذكرنا ان أول من أدخل فلسفة العرب إلى أوروبا رئيس أساقفة طليطلة بالأندلس وذلك بترجمته كتب ابن سينا. أما أول من أدخل فلسفة ابن رشد إليها فهو مخائيل سكوت وذلك في عام ١٢٣٠ في طليطلة أيضاً. ولذلك دعوه مؤسس الفلسفة الرشدية في أوروبا.

وكان مخائيل سكوت من المقربين إلى بلاط المانيا وقد عهد إليه الامبراطور فردريك الثاني الذي كان يكره رجال الدين بترجمة فلسفة أرسطو عن العرب. وسيرد معنا في موضع آخر ان هذا الامبراطور هو السبب الحقيقي في جرأة الفلاسفة والمترجمين على ترجمة الكتب الفلسفية.

وبعد مخائيل سكوت قام هرمان الألماني فحذا حذوه محمياً من الامبراطور أيضاً. والارجح انه اعتمد في ترجمة كتبه على بعض عرب الاندلس العارفين باللغة العربية الفلسفية.

وقد ذكرنا في أثناء الكلام على تاريخ الفلسفة الرشدية عند اليهود المترجمين الذين حماهم هذا الامبراطور لترجمة فلسفة ابن رشد. وقد استمر المترجمون بعد ذلك يشتغلون تحت حماية هذا الامبراطور [٨] حتى انه ما انتصف القرن الثالث عشر حتى كانت جميع كتب ابن رشد المهمة قد تُرجمت إلى اللغة اللاتينية. أما كتبه الطبية فانها لم تنشر إلا بعد كتبه الفلسفية.

---

(٨) أطلب سبب ذلك في رد الجامعة الثاني في الباب الثالث.

ولما نفذت فلسفة العرب إلى أوروبا وانتشرت بين أيدي الناس في الكليات والمدارس والمكاتب والجمعيات وذلك قبل بلوغ فلسفة ابن رشد فيها أوج النفوذ والسلطان اشتغل الاكليروس الأوروبي بمقاومتها لأن أصولها مخالفة لقواعد الأديان الموجودة. وأول مقاومة حدثت في وجهها كانت في المجمع الاكليريكي الذي عُقد في باريز في عام ١٢٠٩ فان هذا المجمع حكم على المشتغلين بها وهم أموري ودفيد دي دنيان وتلامذتهما وشجب «تعليم أرسطو الطبيعي وشروحه» وربما كان في هذه الكلمة «الشروح» إشارة إلى شرح ابن رشد لان كلمة «الشارح» على الاطلاق لا تُطلق على سواه. ومهما يكن من هذا الأمر فان هذا المجمع انما كان غرضه ضرب أرسطو الداخل إلى بلادهم بواسطة العرب مترجماً عن العرب ومشروحاً من العرب.

وفي عام ١٢١٥ حرم الاكليروس تعليم أرسطو أيضاً خصوصاً تلاخيص ابن سينا. وفي عام ١٢٣١ أصدر البابا غريغوريوس التاسع حرماً بمنع درس فلسفة العرب.

وكان السبب الذي جعل الاكليروس يقومون على فلسفة العرب نفس السبب الذي جعل المسلمين واليهود يقومون عليها قبل ذلك. فان هذه الفلسفة تجعل للعالم نواميس طبيعية ومن عقائدها ان العالم قديم أزلي غير مخلوق منذ بضعة آلاف من السنين فقط وان الخالق لا يصنع شيئاً في الكون إلا بسبب «لازم». وكان رجال الدين يومئذٍ لم يتعودوا سماع هذه النغمة لان العلم الطبيعي لم يكن قد رفع الغطاء عن النواميس الطبيعية. ولذلك فقد كانوا يومئذٍ معذورين في انكارها. وإنما ذنبهم الوحيد الاضطهاد لا الانكار. أي الرغبة في خنق الفكر لانه يعتقد اعتقاداً مخالفاً لمعتقدهم.

ولكن من حسن حظ أوروبا أنها لم تصرّ على هذا الخطأ الفاضح. فان

اللاهوتيين فيها اضطروا بحكم الضرورة إلى تغيير سياستهم في مقاومة الفلسفة مقاومة عمياء وصاروا يتخذون منها سلاحاً لمحاربتها به. فقام غيليوم دوفرن وحمل على فلسفة العرب خصوصاً ابن سينا حملة شديدة، فسماه المجدف القاذف ولكنه كان يقول عن ابن رشد انه فيلسوف رزين عاقل وانما سوء فهم تلامذته شوه تعليمه. وكان هذا الرجل (غيليوم دوفرن) أول اللاهوتيين الذين يجوز ان يقال فيهم أنهم كانوا يعرفون فلسفة ابن رشد ومع ذلك فقد كان أشد اعداء هذه الفلسفة مع كثرة ثنائه على صاحبها لأنه كان من أشد أعداء الفلسفة العربية.

وبعد غيليوم دوفرن قام اللاهوتي ألبير الكبير وكان من محبي ابن سينا وكان يعتبره استاذاً له. واما ابن رشد فانه لم يكن يعبأ به وإذا اتفق وذكره في كتاباته فانه لا يذكره الا لتعنيفه على اجترائه على مخالفة الاستاذ الرئيس (ابن سينا) وقد ردّ ألبير الكبير على فلسفة العرب ردوداً كثيرة. وبعد ألبير الكبير قام القديس توما الذي هو أكبر الخصوم الذين وجدتهم فلسفة ابن رشد في طريقها.

القديس توما

رده على فلسفة ابن رشد وصورته معه

وقد قلنا ان القديس توما كان أكبر خصوم فلسفة ابن رشد ولم نرد بذلك انه كان أشدهم تطرفاً وغلواً في الطعن على حكيم قرطبة بل نعني انه كان أقواهم حجة وأقدرهم على نقد فلسفته. اما المتطرفون في الطعن على أبي الوليد فسيرد ذكرهم. ولقد كان القديس توما يعتبر ابن رشد حكيماً من الحكماء الأجانب. قال رنان: «وفي الامكان ان نقول ان القديس توما كان أكبر تلامذة ابن رشد فانه بصفته فيلسوفاً مديون بكل شيء للشارح العربي (ابن رشد).

ومما استدلّ به رنان على ان القديس توما كان تلميذاً لابن رشد (أي آخذاً عنه) شرحه أرسطو على الطريقة التي شرحه بها ابن رشد ونقله من فلسفته أقوالاً مطابقة لكتابات أبي الوليد.

وكان القديس توما أعظم فلاسفة اللاهوت في العصور المتوسطة بل هو أعظم حكيم قام في الكنيسة الغربية.

أما نقضه الفلسفة العربية والرشدية فلم يتكلف له عناءً شديداً على ما يظهر لان الهدم سهل. وقد صرف همه في هذا الرد إلى المسائل العليا المبنية عليها الفلسفة العربية. وهي أولاً أزلية المادة وعدم المقدرة على وصف حقيقتها. ثانياً ارتباط المبادىء الأولى التي صدر العالم عنها بعضها ببعض. ثالثاً كون العقل الأول الذي صدر عن المبدأ الأول أي الخالق عزَّ وجل واسطة بينه وبين العالم الذي صدر عنه أي عن العقل. ووحدة هذا العقل. رابعاً انكار العناية الإلهية كما يتصورها العامة. خامساً استحالة الخلق أي الايجاد من العدم بلا واسطة التولد والنمو.

ومما هو جدير بالذكر ان القديس توما لم يعتمد على الفلسفة اللاهوتية القديمة في الرد على فلسفة ابن رشد بل أخذ من المبادىء الارسطوطاليسية سلاحاً لمحاربة هذه الفلسفة. وأول شيء وضعه ان أرسطو اخطأ في شيء والعرب الذين جاءوا بعده زادوا على فلسفته أشياء فازداد الخطأُ بذلك. ولكن لباب فلسفة أرسطو صحيح. وقد قال القديس توما بصحتها لانه استطاع ان يستخرج منها مسألة خلود النفس التي هي مسألة المسائل. وذلك انه اثبت من كتب أرسطو ان هذا المعلم كان يعتقد بان النفس جوهر قائم بذاته.

أما رد القديس توما على فلسفة ابن رشد في خلق العالم فقد كان بمثابة تخلص لا يرده العقل. فانه قال ان خلق العالم لم يكن عبارة عن حركة كما

يقول ابن رشد وأرسطو وان هذه الحركة تقتضي شيئاً تحركه بل كان عبارة عن صدور وفيضان. ولكن لا يجب ان نعتبر ان أرسطو وابن رشد قد خدشا الايمان بهذا القول فانه قول صحيح بالنظر إلى الحالة الحاضرة. ذلك انه لا يحدث الآن شيء جديد في العالم بدون حركة ومادة. ولكن في بدء الخلق كانت الحالة على غير ما هي عليه اليوم. أي ان وجود الشيء كان عبارة عن صدور وفيضان بلا احتياج إلى مادة يُصنع منها. ولقد أخطأ أرسطو خطأ شديداً بقوله بأزلية الزمان والحركة ولكن لم يكن يجوز لابن رشد ان يستنتج من هذا الخطأ القول باستحالة الخلق.

أما في مسألة وحدة العقل فقد كان الحكيم توما يتحمس أكثر من تحمسه في مسألة الخلق. فقد كان يقول ان القول بوحدة العقل في الانسانية خطأ عظيم لأنه يفضي إلى الاعتقاد بان القديسين والابرار لا فرق بينهم وبين باقي الناس. ورغبة في نقض هذا الجانب الضعيف في فلسفة ابن رشد نقضاً تاماً رجع القديس توما إلى حكماء المتقدمين من يونان وعرب فقال ان هذه المسألة لم يقل بها أحد لا أرسطو ولا اسكندر دفروزياس شارحه اليوناني ولا ابن سينا ولا الغزالي ولا ثيوفراستوس ولا ثميستيوس. فان جميع هؤلاء الحكماء كانوا يعتبرون العقل قابلاً للانقسام في البشر. وتوصلاً لتأييد هذا القول أثبت القديس توما ان مبدأ الشخصية هو عبارة عن مادة موجودة خلافاً لقول ابن رشد ان الشخصية هي صورة لا غير.

وقد قال رنان: لا ريب أن القديس توما مصيب في اثباته شخصية الانسان وانكار كونها صورة فان العقل يقول «أنا» ويعرف انه موجود مستقل. ولكن أرسطو لا يقول ان الشخصية هي عبارة عن صورة بل يقول انها عبارة عن صورة وهيولى. ولو كان لكل انسان عقل مخصوص لوجب ان يكون في الكون عدة أنواع من العقل وتحتم ان يخلق الله عقولاً

في كل يوم إلى ما لا نهاية له. فالابسط من ذلك كله ان يُقال ان عقل الانسان ينمو بنمو جسمه وشأنه في ذلك شأن باقي الاعضاء.

وقد ردَّ القديس توما على ابن رشد قوله في مسألة اتصال العقل الفاعل بالعقل المنفعل واتصال العقل المفارق بالانسان. فقال اننا لا نرى شيئاً ولا نفهم شيئاً بلا انعكاس صورته عن ذهننا. ولذلك يستحيل على المادة ادراك العقل المفارق لها. ولكن أحد تلامذة القديس توما وهو بيير دوفرن لم يتابع معلمه فايد بناءً على تعليم القديس دنيس الاريوباجيتي ان العقل الانساني يمكنه ان يرى الخالق. ورأيه في ذلك موافق لرأي ابن رشد.

وما من أحد يجهل انه من السهل على الخصم ان ينقض حجج خصمه بعد وفاته. ولذلك سهل على القديس توما ان ينقض فلسفة ابن رشد ويُظهر ما فيها من المخالفة لفلسفة أرسطو. فأجله معاصروه أعظم إجلال. وبعد وفاته صوروه في عدة صور تدلُّ على انتصاره على جميع فلاسفة المتقدمين. منها صورة في كنيسة القديسة كاترين في بيزه[٩] موضوعة بجانب المنبر الذي يُقال ان ذلك المعلم العظيم قد علم الناس منه. وهذه الصورة هي من تصوير فرنسيسكو تريني أحد مشاهير المصورين في القرن الرابع عشر وقد صورها في سنة ١٣٤٠ على الأرجح. وهي تمثل في أعلاها العزةّ الإلهية تحيط بها الملائكة ومنها يصدر النور إلى موسى والانجيليين الأربعة والرسول بولس وجميعهم واقفون في السحاب. وتحت السحاب صورة القديس توما تنعكس على وجهه تلك الأنوار فضلاً عن ثلاثة أشعة خصوصية صادرة إليه من العزة الإلهية نفسها. وفي جانبي الصورة على موازاة كتف الحكيم توما أي في مكان أدنى من مكانه قليلاً شخصان يمثلان أرسطو وأفلاطون وفي يد كل واحد منهما كتاب من

(٩) هي احدى مدن ايطاليا الجميلة المشهورة بآثارها النفيسة.

كتبهما. ومن كل كتاب من هذين الكتابين يصعد خيط من النور نحو رأس القديس توما ويمتزجان بالنور الإلهي النازل من فوق. أما القديس توما فهو جالس في الصورة في كرسيه وفي يده الكتاب المقدس مفتوحاً عند هذه العبارة.

إن فمي يحدث بالحق وشفتاي
تبغضان الضلال

وحول كرسي القديس توما تحت قدميه أي على موازاتها علماء الكنيسة الذين سبقوه وأشعة النور منتشرة عليهم من مؤلفاته العديدة الموضوعة على ركبتيه. ومن هذه الأشعة شعاع يصيب شخصاً ساقطاً على الأرض في جانب الرسم مع كثيرين غيره من الفلاسفة المخالفين. وهذا الشخص هو شخص ابن رشد دلالة على انتصار توما عليه.

أما هذه الصور فهي تُدعى «مجادلات القديس توما».

وقد صُور القديس توما عدة صور بهذا المعنى للدلالة على انه نقض فلسفة ابن رشد وأقام مكانها فلسفة أرسطو الحقيقية. ولعل الاباء الدومينيكيين معذورون في هذا التصوير الذي كانوا يغرون به مشاهير مصوري تلك القرون لرغبتهم في تأييد حجتهم. ذل انهم كانوا يرومون احياء فلسفة أرسطو كما يفهمونها هم لا كما فهمها العرب وكان فلاسفة العرب بمثابة عثرة في سبيلهم. ولذلك وجدوا أنفسهم في حاجة إلى اسقاط سلطة العرب لإقامة سلطتهم. ومع ذلك فهم لا يُلامون على انهم حملوا تلك الحملة على الفلسفة العربية لانهم كانوا يحسبون انهم يحسنون صنعاً في تأييد آرائهم. وإنما اللوم يقع عليهم لعدم احترامهم حكيماً عظيماً كابن رشد كان يحترمه رصيفه وتلميذه القديس توما نفسه. ولو كان هذا القديس في قيد الحياة حينما صوروه تلك الصور لانكر عليهم ولا شك ذلك التصوير

لأن الرجل الكبير يحترم دائماً الرجل الكبير.

ولما توفي القديس توما كانت الفلسفة اللاهوتية في غاية القوة ولكن المبادىء العربية كانت تتقدم أيضاً. فقام بعده ريمون مارتيني واعتمد في مقاومة انصار المبادىء العربية على الإمام الغزالي. وكان يقول انه من الأفضل الرد على الفلاسفة بفم فيلسوف. كأنه كان يعتبر الغزالي من انصار الفلسفة لا من خصومها. ثم قام بعده جيل دي ليسين وبرنار دي تريليا وهرقه نديليك ودافعوا عن مذهب القديس توما أيضاً. وبعدهم قام دنت الشاعر الايطالي المشهور وضرب أيضاً ابن رشد في هذه الحرب الفلسفية ولكن ضرباته كانت خفيفة. ولما كتب كتابه المشهور «الجحيم» لم يضع فيه ابن رشد في اماكن الكفرة والملحدين بل وضعه في مكان خصوصي احتراماً لحكمته. وبعد ذلك قام جيل دي روم لمقاومة فلسفة العرب خصوصاً فلسفة ابن رشد. فبلغ في ذلك شيئاً من الشهرة التي بلغها القديس توما والبير الكبير. ثم خلفه تلميذه جيرار دي سيسين في هذه المقاومة.

ولكن كل ما تقدم من المقاومة لمبادىء ابن رشد ليس بالشيء الذي يستحق الذكر بالقياس على مقاومة ريمون لول لها. فان هذا الرجل الطائش صرف عمره خصوصاً من سنة ١٣١٠ إلى سنة ١٣١٢ في الجولان بين باريز وفيينا ومونبليه وجنوى ونابولي وبيزه محرضاً الناس على العرب وفلسفتهم ومبادئهم. ولما اجتمع مجمع فيينا في سنة ١٣١١ رفع إلى البابا اكليمنضس الخامس عريضة يطلب فيها ثلاثة أمور. الأول انشاء جمعية عسكرية كبرى للسعي في إسقاط الإسلام. والثاني انشاء كليات لدرس اللغة العربية. والثالث حرم المسيحيين الذين كانوا ينصرون مبادىء ابن رشد وتحريم التعليم في كتبه في المدارس الأوروبية. ولكن المجمع لم يهتم بهذه العريضة ولا بحث فيها.

الرهبان الفرنسيسكان
نصراء فلسفة ابن رشد ضد مذهب القديس توما

فمما تقدم يتضح انه كان يومئذ في أوروبا علماء أشداء ينصرون فلسفة العرب ومبادىء ابن رشد. لانه من الثابت ان المناظرات والمجادلات لا تكون عنيفة شديدة الا إذا كانت قوة الجدال في الجانبين. وكيف يقوم عالم كالقديس توما وتكون له تلك الأهمية الكبرى أو يقوم رجل متطرف مثل ريمون لول ويطلب حرم مبادىء العرب والمشتغلين بها لو لم يكن هنالك قوم أقوياء منصبون على نصرة هذه المبادىء بقوة تعادل قوة الذين كانوا يحاربونها.

وقد أثبت رنان ان هؤلاء النصراء لمبادىء العرب كانوا من رهبان الفرنسيسكان ومن كلية باريز الكبرى.

ذلك ان رهبنة الفرنسيسكان انما هي في الأصل عبارة عن مسيحية جديدة في المسيحية. فان أهلها يعتبرون فرنسوى داسيز مؤسسها العظيم بمثابة مسيح ثان جاء إلى الأرض لتجديد الديانة المسيحية أو إصلاحها. ولذلك لم يكونوا يعبئون كثيراً بسلطة البابا ولا يعتبرون شيئاً غير المبادىء المسيحية التي نشأوا عليها. فنشأ عن ذلك بينهم وبين رهبنة الدومنيكيين نزاع شديد في المسائل الدينية وذهب فيها منهم كثيرون ضحية النار والتعصب. وقد نبغ منهم كثيرون من الرجال الواسعي الصدر المتساهلين الجريئين في القول والفعل مثل الأخ الياس وحنا دوليف ودون سكوت واوكام ومارسل دي بادو وكلهم كانوا مقاومين لسلطة رومه: وكانوا يعتبرون مقاومتهم لها ولتعاليم القديس توما اللاهوتية والفلسفية التي كادت تكون يومئذٍ تعاليم الكنيسة الغربية كلها بمثابة بدءٍ تحرير الفكر والانطلاق من الأسر. فكانوا بحكم الضرورة أعواناً للمبادىء العربية.

وأول علماء السكولاستيك (الفلسفة اللاهوتية) الذين قبلوا هذه المبادىء ونشروا روحها بين الناس كان اسكندر دي هاليس زعيم المذهب الفرنسيسكاني. ثم خلفه جان دي لاروشل فحذا حذوه في قبول الفلسفة العربية وتعليمها وقد اعتمد على ابن سينا في كل ما كتبه في علم النفس والاخلاق. ومما هو مشهور ان جميع المبادىء التي تقرر نبذها في باريز في عام ١٢٧٧ انما كانت للآباء الفرنسيسكان وتلامذتهم وهي مأخوذة عن ابن سينا وابن رشد. وفي هذه السنة نفسها كان رئيس أساقفة كنثر بري روبر دي كيلواردبي الدومينيكي يطعن في مجمع عُقد في مدينة اكسفور التي كانت مصدر التعاليم الفرنسيسكانية بمبادىء شبيهة بالمبادىء التي طُعن فيها في باريز. فغير بعيد ان يكون الفلاسفة الذين حاربهم غيليوم دوفرن والبير الكبير والقديس توما من الفرنسيسكانيين.

وبناءً على ذلك تكون الكنيسة يومئذٍ قد انقسمت قسمين. فقسم قبل المبادىء والفلسفة العربية صار يدعو الناس إليها من بعض الوجوه وقسم انكرها وصار يحذر الناس منها.

ومما يثبت ان الفرنسيسكان كانوا في مقدمة أولئك المحامين ما كان في كتابات بعض علمائهم من الاحترام لابن رشد وان كان بعض منهم أيضاً قد ردّوا عليه رداً شديداً. فمن ذلك ما كتبه أحدهم وهو روجه باكون إذ قال: «ان ابن سينا هو أول من أوضح فلسفة أرسطو ولكن الذين جاؤا بعده أوسعوه رداً وتخطئة. منهم ابن رشد الذي كان أعظمهم بعده فانه خالفه في عدة أمور. وقد انكر مشاهير العلماء الذين تقدمونا فلسفة ابن رشد وأهملوها ولكن الحكماء اليوم صاروا يجلونها بالاجماع وان كانوا يعترضون على بعض مبادئها» وقال في موضع آخر «بعد ابن سينا قام ابن رشد وهو رجل قوي الحجة أصيل الرأي فهذب تعاليم الذين تقدموه وان كانت تعاليمه نفسها محتاجة إلى التهذيب والتكميل في بعض المواضع»

وكان روجه باكون هذا يعجب من عدم ترك الخصوم الفلسفة الأوروبية القديمة للاقبال على هذه الفلسفة العربية الجديدة. ذلك لانه كان على ما يظهر يجهل السم الكامن للدين فيها.

وقد ظهر هذا السمّ في باريز بعد ذلك ظهوراً واضحاً. فان مدرسة السوربون فيها كانت مدرسة لاهوتية تعلم تعليم القديس توما. ولكن كلية باريز كانت على خلاف ذلك. فان كثيرين من اساتذة الفنون فيها كانوا من أنصار مذهب ابن رشد. وقد وجد في هذا العصر من آثار هذه الكلية تسعة دفاتر محتوية على تعاليم هذا الفيلسوف كانت تدرَّس في القرن الثالث عشر والرابع عشر. وبعضها دلت حالته على انه كان يُستعمل في الدرس كل يوم. فاصطلت يومئذٍ بين علماء الفلسفة العربية في باريز وعلماء اللاهوت فيها نار خلاف حامية كانت أشد من النار التي اصطلت منذ ثلاثة أعوام في باريز بشأن مسألة دريفوس والسلطة العسكرية. اما الدومينيكيون فانهم كانوا مع علماء اللاهوت وقد استصدروا من البابا اسكندر الرابع في مدة ست أو سبع سنوات ٤٠ أمراً بحرمان فلسفة العرب والمشتغلين بها. ولكن لم يكن غرضهم من ذلك دينياً فقط بل كان في ذلك للسياسة والحسد اليد الطولى. وإنما كان غرضهم ان يكونوا أصحاب النهي والأمر وحدهم في جميع أجزاء الكنيسة الغربية. وقد جاء في شعر بعضهم. ان هذه الحرب كانت بين أهل دومينيك. والذين يقرأون «اللوجيك» أي المنطق. فهي إذاً حرب سياسية.

وإليك بعض المبادىء التي قرر مجمع باريز اللاهوتي سنة ١٢٦٩ حرم المعتقد بها يومئذ وهي كلها مأخوذة من فلسفة ابن رشد كما ترى.

« إن المجمع يحرم كل من يعتقد أن العقل الانساني واحد في كل الناس ـ وان العالم أزلي ـ وانه لم يوجَدْ قط انسان أول.

ولد البشر منه ـ وان النفس التي هي صورة للانسان تفنى بفناء الجسد

ـ وان الله لا يعلم الجزئيات التي تحدث في العالم ـ وان العناية الإلٓهية لا تؤثر في أفعال الانسان ولا تديرها ـ وان الله لا يقدر أن يجعل الشيء القابل للموت والفناء (أي الانسان وما سواه) خالداً باقياً».

ولكن مع كون هذه الحرب سياسية فان الدين تأثر منها تأثراً بليغاً. وتزعزعت دعامة الايمان في صدور الناس. فحدث يومئذٍ ما كان حدث في الاندلس لو سمع الاندلسيون لفلسفة ابن رشد وقبلوها. ولكنا نرجح ان ابن رشد كان قادراً في حياته على صرف هذه الزوبعة عن نفوس ابناء وطنه لو قبلوها بواسطة التأويل الذي لجأ إليه. والتأويل على ما هو معلوم باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم. ولكن ماذا يفيد التأويل إذا كان غرض هذه الفلسفة المساواة بين الناس وتعليمهم ان جميع الأديان حق وهي متشابهة. ما الفائدة من الدين إذا كان كل مؤمن يجب عليه ان يعتقد بموجب هذه الفلسفة ان دينه ودين غيره على حد سواء. أليست التعزية الكبرى واللذة العظمى في الدين ان يعتقد المؤمن ان الحقيقة في يده وحده وان الله إله قومه لا إله أحد غيرهم. فوداعاً أيتها الآمال الحلوة التي كنتُ احسبك مختصة بي دون سواي. وداعاً يا فردوساً سماوياً ما كنت أظن دخولك ممكناً لمن يعتقد اعتقاداً يهين اعتقادي ويجرحه. وقبحاً لهذه المساواة التي تحرمني أعظم اللذات.

وا أسفاه. هكذا المؤْمن الضعيف الذي يقرأُ الفلسفة. وهو يقول ذلك ولا يعلم أن قوله هذا اعظم اهانة للاخاء البشري والانسانية.

انتصار الفلسفة الرشدية
وبلوغها في كلية بادو أوج العظمة

فبناءً على ما تقدم صار ابن رشد عبارة عن راية تتحارب حولها

شعوب وأمم مختلفة في إيطاليا وفرنسا واسبانيا. وكان للفيلسوف العربي الجليل سمعتان. الأولى سمعة الفضل والعلم والنزاهة وهي عند اساتذة المدارس الذين كانوا يرومون كسر النير القديم. والثانية سمعة الكفر وبغض الدين وهي عند العامة والبسطاء والجهلاء. ولم يأتِ القرن الرابع عشر حتى صارت سلطة ابن رشد في أوروبا فوق كل سلطة وتقدم على ابن سينا بعد ان كان محسوباً في القرن الثالث عشر دونه. ولما أراد الملك لويس الحادي عشر ملك فرنسا اصلاح التعليم الفلسفي في سنة ١٤٧٣ طلب من اساتذة المدارس « تعليم فلسفة أرسطو وشرح ابن رشد عليها لانه ثبت ان هذا الشرح صحيح مفيد ».

ولقد كان انصار المبادىء الرشدية في القرن الثالث عشر غير معروفين ولذلك يتعذر تسمية أحد منهم. وإنما عُرف وجودهم من حدّة الذين كانوا يطعنون في المبادىء العربية كريمون لول وغيره كما تقدم. أما في القرن الرابع عشر وما بعده فقد تألف حزب عظيم لابن رشد وكان هذا الحزب يدرّس مبادئه جهراً. وبذلك انتصرت هذه المبادىء انتصاراً عظيماً.

وإن قيل ما سبب هذا الانتصار ولماذا لم تختنق بزور الفلسفة في تربة أوروبا. فالجواب عن ذلك ينحصر في أربعة أمور. الأول ان جميع اللاهوتيين والفلاسفة كانوا مقرين لأرسطو ومعترفين بفلسفته ولذلك كان الخلاف على تفسيرها لا على حقيقتها. والثاني ان النسل الهندي الأوروبي الذي تألفت منه أمم أوروبا نسل ذو مزية على باقي الشعوب من حيث حب الفلسفة والعلم كما ان الساميين أي الشرقيين كانوا ممتازين بخروج الحرية والدين منهم. ولذلك نبغ في الأوروبيين رجال أصحاب جرأة على القول والعمل. والثالث قيام امبراطور كبير كفردريك الثاني الذي حارب الدين ورجاله في أوروبا محاربة شديدة ونصر الفلسفة عليهم

بالرغم عنهم كما سيرد التفصيل. والرابع ان الدين المسيحي بمجاورته للدين الاسلامي والدين اليهودي في الغرب صار أكثر تساهلاً مما كان من قبل بدلاً من ان يزداد تعصباً. ومما زاد هذا التساهل الحملات الصليبية على الشرق ومصادفة المسيحيين الأوروبيين سلطاناً مسلماً كصلاح الدين الأيوبي في غاية النزاهة والعدل والصدق. فلا ريب انه كان لهذا السلطان الجليل من التأثير على نصارى الغرب بواسطة أخلاقه وصفاته ما لا يحدثه ألف كتاب في الفلسفة والحكمة. ذلك انه كان كتاباً في الحكمة حياً ناطقاً لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل.

وكان بدء انتصار فلسفة ابن رشد في كلية بادو المشهورة في إيطاليا. وكانت الحركة الأوروبية والفلسفية في بولونيا وفراري والبندقية تابعة لهذه الكلية. وقد بدأت فلسفة ابن رشد فيها بتعليم كتبه الطبية ثم تلتها كتبه الفلسفية. وأول مؤسسي تعاليم ابن رشد فيها بطرس دابانو الذي أحرق ديوان التفتيش عظامه بعد موته عقاباً له.

ولما انتشرت مبادىء العرب في بادو والبندقية شاعت على الخصوص بين الطبقات العليا. فصار أهلها يفتخرون بانهم من انصار فلسفة ابن رشد. فكأنّ هذه الفلسفة أصبحت « مُوضة » يتزيا بها كل من يطلب استقلال الفكر. ولكنه من المعلوم ان استقلال الفكر الذي لا يضر ولا يؤْذي أحداً ولا مبدأ شيء واستقلال الفكر الذي هو عبارة عن خشونة وغلاظة شيء آخر. ولذلك نشأ تحت راية فلسفة العرب في ذلك الزمن البعيد جيل جديد كان يزدري الأديان ويدعي العصمة ولا يقابل آراء غيره إلا بكل وقاحة وخشونة. فقام يومئذٍ بترارك المشهور الذي كان من أشد اعداء فلسفة العرب لمقاومة تلك الأفكار الجديدة.

وبترارك هذا هو أول فلاسفة الفلسفة الحديثة وان كان من فلاسفة الفلسفة القديمة. ذلك انه أول رجل دعى الناس إلى الرجوع لعلوم اليونان

والرومان القديمة. وكان شديد الكراهة لعلوم العرب وعلى الخصوص ابن رشد. وله في ذلك أقوال تدل على حق واخلاص معاً. فانه كان يقول لصديقه جان دوندي « أرجوك ان لا تخاطبني في شأن العرب فإنني أكره هذا الجنس. وانني لا أجهل قدر أطباء اليونان أما أطباء العرب فلا قدر لهم عندي. وأما شعراؤهم فقد عرفتهم ولا شيء أشد حدة ومضرة وركاكة من شعرهم (بخ بخ بخ ؟؟) ولقد سمعت بعض اطبائنا يثني عليهم ويقول على مسمع من رفاقه الذين كانوا يوافقونه انه لو وجد طبيباً في هذا العصر مساوياً لأبوقراط لما سمح له ان يكتب في فن الطب بعدما كتبه العرب فيه. فما هذا القول. كيف كان شيشيرون خطيباً بعد ديموستينوس. وفرجيل شاعراً بعد هوميروس. وتيت ليف وسالوستوس مؤرخين بعد هيرودوتس وتوسيديدوس. ولا يجوز ان يكون أحد بعد العرب شيئاً مذكوراً. فقل لي كيف يجوز اننا نحن معاشر الايطاليين نساوي اليونان في أشياء ونفوقهم في أشياء ونسبق كل الأمم إلا العرب. فهل قضي على قريحة ايطاليا بالخمود والانطفاء. أم ذلك القول جنون وهوس ».

وفي كتب بترارك كثير من هذه الأقوال التي تدل على كراهته للمبادىء العربية. منها ان أحد أهالي البندقية المنتصرين لفلسفة ابن رشد زاره في ذات يوم في مكتبته فيها. وبينما هما في الحديث استشهد بترارك بكلام للرسول بولس. فابتدره الزائر الرشدي بقوله دع كلام هذا المعلم لك أما أنا فمعلمي يكفيني (يعني ابن رشد) فحاول بترارك الدفاع عن الرسول فأجاب الزائر الرشدي ضاحكاً: ابقَ أنت مسيحياً صادقاً كما أنت أما أنا فانني لا اعتقد بشيء من كل تلك الخرافات. وما بولس واغسطينوس اللذان تذكرهما باللذين يستحقان الذكر فان ابن رشد أعظم منهما بكثير. ويا ليتك تستطيع مطالعة فلسفته ـ فعند هذا الكلام

نهض بترارك بغضب فقبض على رداء زائره وطرده من داره.

وبعد بترارك قام في كلية بادوجان دي جاندون وكان من أعظم انصار فلسفة ابن رشد حتى دُعي «سلطان الفلسفة وأمير الفلاسفة» ثم قام بعده بولس البندقي وكان من السالكين سبيله. وهكذا لم ينتصف القرن الخامس عشر حتى صار ابن رشد صاحب السلطان المطلق في كلية بادو والمعلم الأكبر الذي لا يعارض. ولو شئنا ذكر جميع الاساتذة والعلماء الذين شرحوا فلسفة فيلسوفنا في كليتي بادو وبولونيا في خلال القرن الخامس عشر لكتبنا بذلك صفحات كثيرة يضيق دونها هذا الكتاب» وقد كان المعارضون لهذه الفلسفة في هذا الزمن ضعفاء الأصوات لأنها كانت في أوج العظمة والسلطان.

ولكن هذه العظمة لم تدم وقتاً طويلاً. فان ايطاليا في آخر القرن الخامس عشر اهتمت اهتماماً شديداً بمسألة خلود النفس. فقام يومئذٍ بومبونا المشهور وأحدث خرقاً في تعليم ابن رشد. ذلك ان انصار الفلسفة الرشدية كانوا يقولون ان النفس بعد الموت تعود إلى الله وتفنى فيه أي تفقد شخصيتها. أما بومبونا الذي تقدم ذكره فانه أثبت من كتب اسكندر دفروديزياس الفيلسوف اليوناني الذي شرح أرسطو قبل ابن رشد والذي كان ابن رشد يعتمد أحياناً عليه - ان الانسان يفنى بعد الموت وانه لا خلود غير الخلود الانساني النوعي الذي على الأرض. فانقسم يومئذٍ المشتغلون بالمبادىء قسمين قسم يعتمد على ابن رشد في إثبات الشخصية للانسان وقسم يعتمد على اسكندر دفروديزياس. وعهد البابا لاون العاشر إلى العالم نيفوس بالرد على بومبونا. وكان نيفوس من أنصار مذهب ابن رشد. وفي ذلك منتهى العجب لأن مبادىء ابن رشد صارت يومئذٍ بمثابة النصيرة للكنيسة على العدو الجديد الذي كان ينكر جميع تنزيل الدين بعد ان كانت عدوة للكنيسة. وهكذا تكون المبادىء في كل

زمان ومكان فانها تختلف باختلاف العقول التي تتصرف بها والأحوال التي تنشأ فيها.

وكان الناس يومئذٍ يميلون كل الميل إلى هذه المباحثات. فكانوا يحرضون نيفوس للرد على بومبونا ويطعنون في بومبونا مع أنهم يؤيدونه في السر ويحثونه على الرد على خصمه. وكان لبومبونا خصم آخر وهو أشيليني أحد زعماء مذهب ابن رشد. ومن المشهور في كلية بادو حتى اليوم ان أعظم ما حدث فيها هو الجدال الشديد بين بومبونا واشيليني. وكان اشيليني يتغلب على خصمه في الظاهر إلا ان الجمهور كان يهرع إلى سماع دروس بومبونا. ويفضلها على دروسه. ولعل ذلك كان من قبيل الرغبة في سماع الجديد غير المألوف. وكان بومبونا يقول إن فلسفة ابن رشد خالية من الأهمية ولا معنى لها وهو يشك في أن مؤلفها كان يفهمها.

وكان حزب بومبونا يُدعى (حزب الاسكندريين) وحزب الفلسفة العربية يُدعى (حزب الرشديين) ولم يأتِ أول القرن السادس عشر حتى صارت تلك المبادىء مبادىء ايطاليا كلها. فرغبة في إيقاف ايطاليا عن نزول هذا الاحدور إلى النهاية انعقد مجمع لاتران وقرر حرم كل من يقول بان النفس غير خالدة وبانها واحدة في جميع الناس ومحاكمة كل الذين ينشرون هذه المبادىء. وكان ذلك في عام ١٥١٢. وقد روى المؤرخون ان بعض الحاضرين في المجمع أنفسهم قد تكلم مدافعاً عن تلك المبادىء.

الفلسفة اليونانية
وحلولها محل الفلسفة العربية

وقد اتخذت كلية بادو في مدة القرن السادس عشر مبادىء نيفوس الرشدية شعاراً لها لانه كان يمكن تطبيقها على الدين. وأصبحت الكنيسة

منذ ذلك العهد تستحسن فلسفة أرسطو أشد استحسان حتى ان الكردينال بالافيسيني كان يقول انه لو لم يقم أرسطو في العالم لفقدت الكنيسة بعض براهينها. وكانوا يومئذٍ مجمعين على ان ابن رشد أفضل شراح أرسطو. ولذلك بلغت مبادىء ابن رشد في ذلك الزمن منتهى النفوذ والانتشار واضطروا إلى مراجعة كتبه واعادة ترجمتها وطبعها إجابة للذين كانوا يطلبونها من كل صوب.

فأين كانت يومئذٍ عينا فيلسوف قرطبة ليرى ما صار له في ذلك الزمان من السلطان على تلامذته الأوروبيين؟ أين كان حساده الذين كفّروه ليروا كيف كان رجال الدين يجارون في أوروبا تيار الفلسفة ولا يقفون في وجهه لئلا يجرفهم؟ هل كانوا ينظرون ذلك من أعالي السماء في ذلك الزمان؟ وإذا كان الخليفة يعقوب المنصور ينظر وهو في جلتهم فماذا عساه يقول بعد ان يرى بعينيه التبعة الهائلة التي وقعت عليه بمجاراته الحساد والوشاة في خنق العلم والفلسفة في أرض الأندلس. الا يشعر حينئذٍ بزيادة ثقل تاج الخلافة على رأسه إذا كان بقي له هذا التاج هناك؟ الا يقطع الفضاء السماوي شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً للتفتيش عن روح أبي الوليد لطلب الصفح والعفو منها. لا ريب ان أبا الوليد قد انتصر في أوروبا بعد موته انتصاراً لائقاً بحكيم قرطبة وأعظم فلاسفة الإسلام.

ولكن كل شيء يفنى ويتغير في هذه الحياة ولا يدوم إلا وجه الله ذي الجلال. فان سلطاناً فلسفياً كهذا السلطان لا يمكن ان يدوم وقتاً طويلاً وهكذا جرى لابن رشد. ولبيان ذلك نقول:

كان الاساتذة في أوروبا يدرسون فلسفة أرسطو من قبل بموجب تلاخيص ابن رشد وابن سينا. فلما قدم العهد بهذه التلاخيص صار الاساتذة يضعون شروحاً عليها من عندهم ويتلونها على الطلبة. فصارت

فلسفة أرسطو تصل إلى الطلبة بعد مرورها في التلاخيص الرشدية والتلاخيص اللاتينية. فكانت تخسر شيئاً كثيراً من صفتها الارسطوطاليسية. ولذلك كان لا بد من الرجوع إلى النص اليوناني الحقيقي عاجلاً أو آجلاً.

ومن جهة أخرى فقد تقدم ان انصار الفلسفة في أوروبا انشقوا حزبين. فحزب مع ابن رشد العربي. وحزب مع اسكندر اليوناني. وذلك مما أوجب أيضاً الرجوع إلى النصوص اليونانية.

وفضلاً عن ذلك فان علماء ايطاليا كانوا ميالين إلى آداب ذلك التمدن اليوناني القديم الذي كان بمثابة شمس أضأت حيناً ثم خمدت. فأخذوا يعودون إليها.

فنشأ عن كل ذلك حزب جديد أخذ يشتغل بآداب اليونان وعلومهم دون ان يعتمد في ذلك على شيء غير النصوص اليونانية نفسها. وكانوا يسمونهم الحزب الجديد. أما الحزب القديم فهو حزب فلسفة العرب ومبادىء ابن رشد. فبعد ان كان الخلاف بين «رشديين واسكندريين» على التخصيص أصبح الخلاف بين «رشديين ويونانيين» على الإطلاق.

وفي ٤ أفريل من عام ١٤٩٧ صعد الاستاذ نقولا ليونيكوس توموس في منبر التعليم في كلية بادو وأخذ يلقي فيها لأول مرة فلسفة أرسطو باللغة اليونانية. فنظم يومئذٍ في ذلك بعض الشعراء ابياتاً يقرظ بها هذا الاستاذ دلالة على أهمية هذه الحادثة. ومن ذلك الحين أخذت النهضة اليونانية في ايطاليا بالنمو. فكما ان بادو والبندقية وشمال ايطاليا عادت كلها إلى نص أرسطو الأصلي عادت فلورنسا إلى نص أفلاطون الأصلي أيضاً. فأصبحت البندقية وفلورنسه في ذلك بمثابة قطبي الفلسفة. فان الأولى كانت عقلاً يمثل التحقيق في البحث والثانية كانت قلباً يمثل رقة الفلسفة وروحانيتها.

فاصطلت يومئذٍ نار الجدال بين « الرشديين » و « اليونانيين » فنشأ عن ذلك اختلاط غريب في فلسفة العرب واليونان والأوروبيين. ولما قام المذهب البروتستنتي في أوروبا انضمَّ إليه كثيرون من أصحاب العقول المعتدلة الذين كانوا يخافون عاقبة التهور في مبادىء ابن رشد المادية وباتوا يحاربون هذه المبادىء. فكأنَّ الاصلاح البروتستنتي كان وسطاً بينها وبين المبادىء اللاهوتية القديمة. ومنذ ذلك الحين ازداد فوز « اليونانيين » فلم تأتِ سنة ١٦٣١ وهي السنة التي توفي فيها قيصر كريمونيني حتى زالت فلسفة ابن رشد من طريق الفلسفة الأوروبية الحديثة ودخلت في حيز التاريخ القديم. وكان كريمونيني هذا آخر زعيم لفلسفة ابن رشد في كلية بادو.

الفلسفة الحديثة
وحلولها محل الفلسفة اليونانية

وسبب زوال فلسفة ابن رشد والفلسفة اليونانية من طريق الفلسفة الحديثة يومئذٍ دخول هذه الفلسفة في طريق جديدة. فإن فلسفة ابن رشد تحملت هجمات انصار افلاطون واللاهوتيين ومجمعي لاتران وترانته واضطهاد ديوان التفتيش وردَّت الجميع على أعقابهم خاسرين ولكنها لم تستطع التغلب على الفلسفة الحديثة الجديدة المبنية على التجربة والامتحان والمشاهدة. وقد كان من أبطال هذه الفلسفة ودعاتها المؤسسين ليوناردي فنسي وبرونو وساربي واكونريو وغاليله المشهور الذي غير وجه الأرض باكتشافه دوران الأرض وديكارت ولوك ولبنز ونيوتن وفرنسيس باكون.

وفرنسيس باكون هذا هو أول من بدأ بهدم الفلسفة اللاهوتية القديمة (السكولاستيك) لإقامة صرح العلم الوضعي الجديد المبني على المشاهدة

والتجربة والامتحان. وقد كان من البديهي قيام قاعدة كهذه القاعدة بعد الاختلاط الغريب الذي كان في الفلسفة الأوروبية قبله. فان علماء السكولاستيك كانوا فوضى بعضهم يعتمد على أرسطو العربي وبعضهم على أرسطو اليوناني والاختلاف في التفسير والتأويل قائم بينهم على ساق وقدم. وكان مناظروهم من علماء الطبيعة في نضال ونزاع معهم ولكنهم كانوا محتاجين إلى بوق جهوري الصوت يترجم عما في نفوسهم ويغطي صوته أصوات خصومهم. فكان فرنسيس باكون هذا البوق. بل كان الريح العاتية التي كنست الفلسفة القديمة كنساً وذهبت بتعاليمها الجدلية وتصوراتها الخيالية.

وإليك تاريخ هذه الحركة الفلسفية التي انتهت بالقضاء على الفلسفة القديمة.

كانت الفلسفة الأوروبية مبنية من قبل على الفلسفة اليونانية التي وضعها أرسطو ونقلها إلى أوروبا ابن رشد وفلاسفة العرب. وكان يكفي ان يقال: « قال أرسطو » لينحسم كل جدال. فكانت العقول خاملة لا تتصرف بشيء ولا تجترىء ان تُحدث شيئاً حذراً من الخروج عن القواعد المقررة. وكان رأس هذه القواعد « القياس » وهو المعروف « بآلة أرسطو » أو ميزانه لأن الحقائق لا تُدرك بدونه. مثال ذلك: إذا أخذت النار ووضعت فيها ماءً فان الماء يتبخر. فكرر هذه التجربة عدة مرات فإذا تبخر الماء في كل مرة وجب ان تجزم بان التبخر ناموس من نواميس الطبيعة. ثم انك تقيس اللبن على الماء فتقول: بما ان اللبن سائل كالماء فهو يتبخر أيضاً مثله. وبناء عليه تكون قد عرفت طبيعة اللبن من قياسه على الماء. هذا هو القياس.

فلما جاء باكون ورأى ذلك الخمول الفلسفي رام إصلاحه. فكتب في ذلك عدة كتب منها كتابه « القياس الجديد » و « الاصلاح العظيم » وهو

أهم كتبه ولم يصدر منه سوى جزئين في عام ١٥٩٧ ـ وإليك خلاصة الآراء الفلسفية التي نشرها في كتبه.

رأيه في التمدن اليوناني وفلسفته ـ يحمل باكون في كتبه على الفلسفة السكولاستيك اليونانية حملات شديدة. ومن اعتراضاته ان كل ما يدرّسونه اليوم (أي في أيام باكون) يدرّسونه بناءً على أقوال اليونان ولا سيما أرسطو مع ان اليونان لم يعرفوا شيئاً من نواميس الطبيعة ولم يقرأوا شيئاً في كتابها السامي. فكيف يريد الفلاسفة تقييد العقل البشري بمعارف اليونان إذا كان هؤلاء لم يدرسوا الطبيعة نفسها. وفضلاً عن ذلك فإن اليونان أمة قديمة وقد كان البشر في عصرهم في دور الطفولية ونحن الآن في دور الشيخوخة. فلمن نسمع؟ وممن نتعلم؟ من الاطفال أم من الشيوخ؟ فالواجب علينا إذاً أن نُطلق العقول من قيود فلسفة اليونان ونترك كل واحد منا يمتحن الأمور بنفسه ويشاهد نواميس الطبيعة بعينيه ويزن أحكامها بعقله. ومع ذلك فان الفلسفة اليونانية لم تُثمر شيئاً إلى الآن ولم نحصل بواسطتها على فوائد ومنافع عملية. وكل ما استفدناه منها انها تعلمنا طرقاً سفسطائية في الجدل تجعلنا لا نطلب الحقيقة في مباحثنا ولكن حب الفوز والغلبة. فيجب تغيير هذه القاعدة التي جعلها العلم دعامته ووضع دعامة عملية جديدة له ليثمر ثماراً عملية.

ولكن قبل هدم القاعدة القديمة يجب انشاء «ترتيب» جديد للعلم أصولاً وفروعاً لوضع أصول كل فرع منه على الترتيب. وبناءً على ذلك وضع باكون «الترتيب» المنسوب إليه وعليه يعتمد العلماء.

الترتيب المشهور بترتيب باكون ـ قسم باكون قوى نفس الانسان في هذا الترتيب إلى ثلاثة أقسام «الذاكرة، والتصور، والعقل» وجعل أصول العلم وفروعه تتفرع من هذه الكلمات الثلاث. فمن «الذاكرة» يشتق التاريخ ومن «التصور» يشتق الشعر ومن «العقل» تشتق الفلسفة.

ثم ان باكون يأخذ « التاريخ. والشعر. والفلسفة » كلاً بمفرده ويفرع منه فروعه. فالتاريخ طبيعي وبشري. والطبيعي يشمل درس الطبيعة ما فوق وما تحت من علم الهيئة (علم الفلك) والجيولوجيا والجغرافيا إلخ. والتاريخ البشري يشمل التاريخ الديني والتاريخ الاجتماعي غير الديني) وتاريخ الأدب والفنون ـ وأما الشعر فإنه يكتفي بقسمته إلى ثلاثة أقسام وهي: الشعر للوصف. والشعر للروايات. والشعر للأمثال ـ وأما الفلسفة فهي ثلاثة فنون. فن معرفة الله. وفن معرفة نظام الطبيعة. وفن معرفة نظام الانسان. ثم يفرع باكون من كل واحد من هذه الفروع فروعاً عديدة يضيق المقام دونها. ولو اتينا عليها كلها لوجد القارىء انه لا يبقى أصل للعلم ولا فرع خارجاً عن هذه الدائرة.

ميزان باكون ضد ميزان أرسطو ـ فبعد وضع باكون هذا الترتيب للعلم وشرحه كل أصوله وفروعه شرحاً كافياً وافياً وجه همته إلى وضع قاعدة لبنائه. فقال بوجوب ترك قواعد اليونان وأرسطو والاعتماد على العقل في ذلك البناء. وكانت قاعدة أرسطو توجب كما تقدم ان كل أمر يُجرَّب عدة مرات ويفضي إلى نتيجة واحدة يجب ان يُعدَّ ناموساً طبيعياً. وقد ذكرنا مثال ذلك في تجربة تبخير الماء وقياس اللبن عليه. أما باكون فانه قال ان التجربة عدة مرات لا تكفي بل يجب معها أمران. الأول إعادة التجربة والامتحان في نفس المادة المطلوب فحصها إلى ما شاء الله حتى لا تبقى زيادة لمستزيد واستئناف التجربة في كل جزء من أجزاء المادة ومطاردة الأسرار الطبيعية إلى أبعد مكامنها. وثانياً عدم الاكتفاء بالامتحان الايجابي بل اجراءُ امتحان سلبي معه. مثال ذلك: بخر الماء بالنار يتبخر فأعد التجربة عدة مرات تجده يتبخر دائماً. هذا هو الامتحان الايجابي. اما الامتحان السلبي فهو ان تأخذ بخار ذلك الماء وتبرده فإذا عاد ماء كان العمل صحيحاً وجاز لك ان تعدَّ التبخر ناموساً

طبيعياً. ولا يجوز لك ان تقول ان أرسطو وأفلاطون أو أيّاً كان قد قال ذلك وأثبته فعلينا ان نصدقه فإننا نريد أن نحكّم في أمورنا عقولنا لا عقول الذين تقدمونا. أي اننا لا نصدق أحداً ولا نبني حكماً على حكم أحد ما لم تظهر لنا صحة قوله بالتجربة والامتحان والمشاهدة والبرهان ـ فبناءً على ذلك كُنست جميع المبادىء القديمة والتعاليم التي من وراء العقل كنساً وحل محلها علم المحسوسات أو ما يسمونه العلم الوضعي أو الامتحاني. وقد أطلق باكون وانصاره بذلك عقول العلماء والفلاسفة من قيود الماضي واعدوا للعلم ميداناً فسيحاً قرن فيه العلم بالعمل فنشأت عنه الاكتشافات والاختراعات التي عرفتها في عالم العلم والصناعة والزراعة. فكأنه روح الحرية بُثَّ في العقل والعلم والعمل فأحياها معاً.

ولكن فلنبحث الآن بعد مرور القرون الطوال وانتصار العلم والفلسفة في هذا العصر. هل قام العلم بكل الوظيفة التي انتدبه العقل البشري لها. هل قدر إلى اليوم على استئصال كل الشقاء والرذيلة من الأرض وإصلاح شأن البشر فيها اصلاحاً تاماً. هل استطاع ارواء ظمأ الانسان إلى ما وراء هذه الطبيعة التي هي عظيمة ولكنها واأسفاه مادية جامدة. وبعبارة واحدة نقول هل حلَّ العلم محل الدين حلولاً نهائياً بعد تلك الحرب العقلية الكبرى التي دارت رحاها في أوروبا بين أمم مختلفة وفلسفات مختلفة.

كلا لم يصنع العلم ذلك صنعاً تاماً بعد وان كان قد صنع شيئاً كثيراً منهُ. ولسنا نعلم السبب الحقيقي في هذا العجز. هل هو ضعف العلم نفسه عن إرضاء الانسانية وتسكين ثائرها أم هو ضعف الانسانية نفسها عن احتمال قوة العلم الهائلة.



الباب الثالث

في الردود
ردود الاستاذ على الجامعة
وجواب الجامعة



مقدمة

وصلنا الآن إلى الباب الثالث من أبواب هذا الكتاب وموضوعه ردود الأستاذ على الجامعة فيما يختص بابن رشد وجواب الجامعة عليها. إلا اننا قبل نشر ردود الأستاذ وأجوبة الجامعة يجب علينا أن نقول كلمة فيها.

وكلمتنا هذه لا نقصد بها إلا بيان الغرض الذي دعانا إلى مجاوبة الأستاذ في الجزء التاسع من الجامعة وفي هذا الكتاب. فقد ادعت المجلة التي تدافع عن فضيلته دفاعاً لا يرضاه الأستاذ ولا شك ان الجامعة أهانته بجوابها في الجزء التاسع وأن فضيلته قال بعد وقوفه على ذلك الجواب « لا خسارة في حسن الأدب ». ولم يكفها ذلك حتى راح صاحبها المعروف « قبل هذا العهد » بالرزانة والروية يطوف إدارات القاهرة ومكاتبها العمومية ويقول فيها ان الأستاذ كان كلما جلس في مجلس وضع الجامعة في أسمى منزلة. أما الآن فإنه غاضب عليها.

نقول ـ أما نحن فيضحكنا هذا القول من رصيفنا صاحب تلك المجلة. ذلك انه يهين به فضيلة الأستاذ المحترم وهو لا يدري. ولذلك قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل. وأي عاقل يستليق وضع الأستاذ في موضع الذين يمدحون اليوم ويذمون غداً جرياً مع أهوائهم وأغراضهم

الخصوصية. نحن ننزه الأستاذ عن هذه المنزلة. وإذا كانت كلمة «أساء فهمها» وكلمة «تجاهل» اللتان كُتبتا بسرعة على غلاف الجزء التاسع قد ساءتا الأستاذ حقيقةً كما قال صاحب تلك المجلة فنحن نسحبهما أي نرجع فيهما إكراماً لمنصب الأستاذ ان لم نقل إكراماً للأستاذ. ولكن أي شأن لهاتين الكلمتين المؤولتين أسوأ تأويل بإزاء الكلمات الأخرى التي وردت في جواب الجامعة وكلها تقريظ للأستاذ. أليس من واجبات العقلاء المنصفين الواسعي الصدر كتابة الحسنة مع السيئة. وإليك حسنات الجامعة مع الأستاذ في تلك المقالة. فقد جاء في ذلك الرد «لأن فضيلة الأستاذ صاحب الرد هو الثقة الذي يُرجع إليه في هذه المسائل» وأيضاً «نروم ايضاح الاشكال فيها ولسنا نقول الرد عليها لأن علم الأستاذ الجليل أوسع من أن يُواجَه برد» وأيضاً نريد الامام الغزالي «يسوءُنا جداً أن نكون قد اضطررنا في هذا الجزء إلى الاشتغال بهذا الرد عن كتابة ترجمة هذا الحكيم العظيم الذي كان له على بني عصره تأثير ما بعده تأثير. ولكن يسرنا في مقابلة ذلك ان اشتغالنا عنه كان بمحادثة الأستاذ الذي ناب في قومه منابه في هذا الزمان» وأيضاً «شكرنا في الختام لصاحب المجلة لأنه تنازل عن الدفاع إلى فضيلة الأستاذ وبذلك مكّن قراء اللغة العربية من قراءة مقالة لا يكتبها أحد غير قلم الأستاذ في هذا الزمان».

هذا هو الإكرام الذي عاملنا به الأستاذ يومئذٍ فتركه كله صاحب تلك المجلة وتمسك بكلمتين جاءتا عرضاً على غلاف الجامعة. فإذا كان كل هذا الإكرام لا يكفي فيا كتّاب دواوين الملوك والسلاطين من متقدمين ومتأخرين خصوصاً في كمبودج وأنام والصين أعيرونا أقلامكم ساعة ليتعلم منها قلم الجامعة فن التزلف والتمليق.

ولكن الغرض الحقيقي المقصود من ذلك الافتراء لا يخفى على أولي الألباب. فإن القارئ الخلي الذهن إذا قرأ رد الجامعة وسباب صاحب

تلك المجلة فإنه يحكم بلا بحث ولا اعمال فكرة أن الذي يغيظ الخصم بالأكثر في ذلك الرد إنما هو ما جاء فيه من البرهان لا من الألفاظ. وهذا القول يسوقنا إلى الغرض من كتابة هذه المقدمة.

وأول ما نصرح به ان الجامعة لم تقصد بذلك الرد في الجزء التاسع وفي هذا الكتاب إلا القيام بواجب عليها لقرائها. فإننا نعلم ان المجلة أو الجريدة ليست لصاحبها ولكنها لقرائها والجمهور الذي نصبت نفسها لخدمته. وإنما هي وديعة لهم بين يدي صاحبها. فإذا قام رجل أياً كان ورام الرد على مباحثها ـ كأنْ يقول لها انك أخطأتِ في هذا وغلطتِ في ذاك ولم تفهمي هذه القاعدة ولم تدركي ذلك المعنى وفاتتك تلك الأصول ـ فإنه يجب حينئذٍ على تلك المجلة أو الجريدة أن تنظر في تلك التخطئة. فإذا كان المنتقد مصيباً بانتقاده وجب عليها أن تقطع أنامل صاحبها وترسله إلى التجارة أو الصناعة أو الزراعة لأنه أحق بها. إذ من العار أن يُسمى المنشئ منشئاً ويبقى منشئاً إذا كان في الكون من هو قادر على تخطئته في كل عبارة يقولها في بحث واحد. وأما إذا كان المنتقد غير مصيب أو انه نظر في انتقاده إلى وجه غير الوجه الذي نظر إليه المنشئ أو ان المصدر الذي استقى منه كل واحد منهما يختلف عن مصدر الثاني ولذلك اختلفت آراؤهما فإنه يجب حينئذٍ على المجلة أو الجريدة حفظاً لكرامتها وكرامة قرائها معاً ان ترد ذلك الانتقاد بكل قوتها وتظهر مصادرها وبراهينها ليزداد الجمهور الذي تخدمه ثقة بروايتها ونقلها.

فنحن إذاً في ذلك الردّ وفي هذا الكتاب لم ندافع عن دين ولا عن علم وإنما دافعنا وندافع عن مبدأ الجامعة ومصلحتها. أما الدين أياً كان فإنه في غنى عن دفاعكم ودفاعنا. ونحن ننزه الأديان التي هي سلم مدنية الشعوب وروح حياتها الأدبية عن أن تحتاج إلى دفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها. ومتى أصبح الدين ضعيفاً فماذا يفيده دفاعنا أو دفاع غيرنا. هل في استطاعة أحد في الكون أن يقف في وجه النواميس الطبيعية.

هل في استطاعة أحد أن يغير مجرى الأنهار والأبحر ويمنع البخار من الصعود والحجارة من الهبوط. فضعوا إذاً باحترام الأديان كلها جانباً في مكان مقدس ولا تخافوا عليها أن يمسها أحد بخفة وطياشة فإنها أقوى من ذلك بكثير. ولا تقولوا « نحن ندافع عن الدين وأنتم تدافعون عن الدين وهم يدافعون عن الدين » فإننا كلنا لسنا إلا أطفالاً في عالم الأبدية نطلب الحقيقة معاً. والسعيد السعيد منا من تقدم رفيقه خطوة واحدة نحوها.

هذا ما أردنا ذكره في هذه المقدمة. وبما ان القارىء قد علم الآن أن الجامعة كانت مضطرة إلى الجواب على ردود الأستاذ حفظاً لمبدئها ومصلحتها فلا ريب في انه يعتقد معها ان الأستاذ لا ينكر عليها حق الجواب لأنه أرفع بكثير من الذين يضربون وهم يرجون أن لا نُردَّ ضرباتهم. لا سيما وأنه يعلم ان ضربات رجل مثله قد تكون قاضية إذا لم يردها المضروب عنه. ومن أجل هذا نعتقد أن الأستاذ أرفع من أن يرضى عن الطياشة التي بدت من تلك المجلة في سلوكها مع الجامعة ونسبتها إليها إهانة الأستاذ لمجرد مجاوبتها على ردوده. فإن الجواب حق ثابت للمردود عليه لا ينكره أحد حتى أصاغر الناس وضعفائهم.

ولنبدأ الآن بنشر ردود الأستاذ وأجوبة الجامعة.

قال الأستاذ في الرد الأول الذي تفضل بإرساله إلى الجامعة:

١
رد الأستاذ الأول

قرأت ما نشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد. مررتُ على ما نقلتْ من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراءَ الفريقين من قبلُ ولم

يكن لي قصد إلى النقد وإنما أريد أن أستفيد جديداً. لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) قرأتها بتروٍّ وانتهيت منها إلى حكم من الجامعة يخالف ما اعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية. عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشيرُ فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور.

لاقاني بعض قراء تلك الترجمة فرأيت الاثر في نفسه أشد ولسانه في العتب أحدّ. وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة ولَفَتَني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليها وبأن أحادث الجامعة فيها. لو كانت منزلة الجامعة من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم. أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم. من دون عناية بتقرير الحقيقة. ولا رعاية لمعتقدات القراء ـ لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها. من المجلات التي لو أهملتُ مباحثها من انعام النظر وجعلتُها في جانب عما تستحقه من النقد لنخستها حقها. ونَبَوْتُ بها عن موضعها.

لهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين وأبيّن حقيقة الأمر في الثالث. أما الموضعان فهما (فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود) و (فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود) وهما موضوع كلامي اليوم[1].

فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود

قالت الجامعة: « فلسفة المتكلمين هذه (أي في وجود العالم) مبنية على

(١) المقالة التي يردّ عليها الاستاذ هنا منشورة في الصفحة ٨٩ من هذا الكتاب.

أمرين. الأول حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق. والثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما ان الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأن ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصوَّر بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق».

حدوث المادة عند المتكلمين ليس معناه أن تكون بخلق خالق فإن الخلق في اصطلاحهم هو الايجاد وكونِ المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي. فأرسطو يقول ان المادة قد استفادت وجودها من موجدها وهو الواجب. وواسطة فيض الوجود عليها هو العقل الفعّال على ما سيأتي بيانه وإن كان لا أول لوجودها. وإنما حدوث المادة عند المتكلمين هو وجود الأجسام وعوارضها بعد ان لم تكن موجودة بحيث يفرض لوجودها بداية زمانية تنتهي إليها سلسلتها من جانب الماضي. ولا يجوز أن يوصف بالأزلية إلا الله وحده وصفاته عند القائلين بأنها وجودية. وقبل هذه البداية التي لا يمكن تحديدها لم يكن وجود سوى وجود خالق الكون ثم انه أراد إيجاد الكون فأوجده من العدم البحت. هذا هو بناءُ مذهب المتكلمين وهو مذهب أهل النظر من المسيحيين واليهود أيضاً فلم يخالف فيه مليّ من أهل الملل الثلاث.

أما كون هذا المذهب وحده هو الذي يصح أخذه من القرآن أو انه يجوز أن يتفق مع معاني القرآن رأي آخر بل هو الذي يظهر منه فذلك بحث آخر لسنا بصدده الآن فإن كلامنا في تصوير مذهب المتكلمين.

الأصل الثاني ـ وهو وجود خالق مطلق التصرف ـ لازمٌ للأصل

الأول لأن هذا العالم إذا كان موجوداً بعقل موجد فمرجده هو خالقه وهو مطلق التصرف بمعنى انه يختار ما يخلق على الوجه الذي يخلق. والمتكلمون وإن اتفقوا على ان خالق العالم مختار انقسموا إلى فريقين عظيمين فالقدرية منهم ويسمون بالمعتزلة أيضاً قالوا ان الخالق وضع للكون نظاماً تنطبق أصوله على مصالح المخلوقين وأودع في المخلوقين قوًى أو قُدَراً تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية أو بطريق الإرادة والاختيار. فهذا فريق من المتكلمين لا يخالف الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرها أو تأثير قدر المخلوقين في أفعالهم. وقد بقي من أهل هذا المذهب إلى اليوم طائفة الشيعة الإمامية والزيدية فإنهم لا يخالفون المعتزلة في هذه الأصول. فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه المباشر له وإن كانت جميع الأسباب تنتهي إلى مصدرها الأول وهو الخالق كما يسأل الفيلسوف بلا فرق.

والفريق الآخر الذي عنته الجامعة وهو الذي يرى اسناد الآثار إلى الخالق مباشرة لم يقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبباتها بل قال ان الله يُصدر وجود المسبَّب عند وجود السبب. فلا يقال ان الأكل (مثلاً) هو الذي يحدث الشبع بل الشبع شيء يحدثه الله عند الأكل ولكنه لا يحدثه عند الخَوى إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه. وحملَ هذا الفريق على هذا القول إنكاره نسبة الإيجاد ومنح الوجود إلى شيء سوى واجب الوجود. وقالوا في الافعال الاختيارية ان الله يوجدها عند تعلق كسب العبد بها ولهم في تصوير معنى الكسب كلام طويل لا يليق بهذا المقام استيفاؤُه. وقالوا ان الأسباب والآلات لا بد منها في صدور الاثر إلا ان الذي يعطيه الوجودَ عند استكمالها هو الخالق. ولهذا اتفق جميع المتكلمين على ان التكليف بالاحكام الشرعية يعتمد التمكن من الاتيان بالمكلف به من حيث حال

المكلف وصرّحوا بـأنـه لم يقـع تكليـف بشيء إلا إذا تيسرت أسبـابـه وارتفعت الموانع منه. غير انهم يلقبون هذه الأسباب بالعادية لأنه ليس من الواجب على الخالق أن يلتزمها مع اعتقادهم بأنه قررها وجرت سنته بها. ولقبوا ما يحدث في العالم مخالفاً لها بخارق العادة. وليس كل غريب عندهم خارقاً للعادة بل الخارق هو ما لا يدخل في مكنة قوة حادثة ولا يقدر على إحداثه إلا القادر على مخالفة النظام الذي سنه وهو الله.

هذا الفريق من المتكلمين يستند في إثبات صفة العلم لله تعالى إلى ما في هذا العالم من النظام وإلى ما حواه ذلك النظام من الأسرار والحكم. وهل يتأتى هذا الاستناد منهم إن لم يقـولـوا بـوجـود العلاقـة بين الأسبـاب ومسبباتها؟ كان من هذا الفريق أئمـة تنـاول بحثهـم كثيراً مـن الفنـون كالطب وعلوم المواليد الثلاث الحيوان والنبـات والمعـدن منهـم الأئمـة الرازيون كفخر الدين الرازي وأبي بكر ومحمود الرازي وأمثالهم. ومنهم مثل الإمام أبي بكر الباقلاني. وكيـف يتيسر لقـائـل انـه لا علاقـة بين الأسباب والمسببات أن يبرع في فنون بنائها على الارتباط بين الآثار وما يقارنها في العادة مما هو مصدر لها في بادىء النظر.

فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه الذي جرت سنة الله بأن يكون معه. وإن شئت قلت سأل عن السبب الذي أصدر الله وجوده عنده. وهل يمكن أن يقول المتكلم انه لا علاقة بين وجود الولد ووجود والديه أو بين جودة العمل وعلم العامل أو بين غزارة الثمر وخدمة الشجر؟ هذا شيء لم يقل به قائل منهم قط وإلا لما قرأ واحد منهم كتاباً ولا خط في صحيفة سطراً لأنه لا علاقة بين المطالعة والفهم ولا بين التحرير والإفهام.

فإن شئت أن تقول انه مذهب مع ذلك غامض يكد الذهن في فهمه فلك أن تقول وأن تنعم النظر حتى تفهم مبـانيـه وأصـولـه وأن تنـاقش

بالدليل الدليل. وعلى الله قصد السبيل.

القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه ان الايمان وحده كافٍ في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحوّلْ عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعدّ الصلاة وحدها إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري. وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاءَ في كتابه: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم﴾ الآية ﴿وأعدُّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ إلخ ﴿سنة الله في الذين خَلَوْا من قبل ولن تجدَ لسنة الله تبديلا﴾ وأمثالها ﴿ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار﴾ الآيات. فلا يمكن لأهل هذا الدين وهو هو أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات. ولهم أن يتيهوا على أرباب ذلك الدين الآخر بأن دينهم لم يوضع أساسه على وعث من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالسالك فيه إذا سال عليه سيل الدليل. وإنما وضع على مستقرّ من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه مهما عظم القال والقيل. وليس من الممكن لمسلم ان يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله.

نعم طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب وأساءوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم وإن كانوا أشد الناس تمسكاً بها في رذائل أعمالهم. وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلاً إلى أهواء من جاورهم من الملل فظن الناظرون في قذائف أفواههم ان هذه الأوهام مما بني عليه اعتقاد أسلافهم. فلا يغترنَّ بعد ذلك مغتر بما يظنّ أولئك الناظرون ولا بما يتوهمه هؤلاء الواهمون ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾.

هذا ما يتعلق برأي الجامعة في مذهب المتكلمين أو فلسفتهم ونتقل الآن إلى روايتها مذهب الفيلسوف ورأيها فيه.

فلسفة ابن رشد ورأيه في المادة وخلق العالم

المادة وخلق العالم ـ قالت الجامعة: إن المادة «ضرب من الافتراض لا بد منه». الافتراض يراد بـه عنـد الاطلاق الفـرض وهـو في اصطلاح الفلاسفة ما لا وجود له والمادة عندهم موجودة كما قالت الجامعة فيما قبـل ذلك التعريف وفيما بعده.

ثم قالت: «وبناءً عليه فالعامل الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله». وقالت بعد هذا بسطرين: «وهو (أي مذهب ابن رشد) مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى» ثم ذكرت ان الفيلسوف يشبّه حكومة الكون بحكومة المدينة وإن المباشر للتصرف في الكون هو العقل الأول وحده وإن السماء كون حي مركب من عدة دوائر والعقل الأول في قلب هذه الدوائر ولكل دائرة عقل أي قوة تعرف بها طريقها» إلخ.

أما مسألة نفي الاختيار فقد ذكرت على ابهامها وأدى ذكرها كذلك إلى استنتاج أن مذهب ابن رشد قريب من مذهب الماديين وليس الأمر في حقيقته كذلك.

يعلم كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان انهم كانوا فريقين الهيين وماديين والأولون فريقان مشاؤون واشراقيون واشتهر اتباع أرسطو باسم المشائين واتباع أفلاطون باسم الاشراقيين.

وأول مميز للإلهيين عن الماديين ان الأولين يقولون بـوجـود واجـب بريء من المادة والماديات وبوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها وبأن

للواجب علماً بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره وان للعقول المجرّدة عقلاً وعلماً بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها. والماديون لا يقولون بشيء من ذلك البتة فالتقريب بينهما تقريب بين النقيضين. وابن رشد من مقرري مذهب أرسطو فهو من الإلهيين.

وتشبيه الفيلسوف لتدبير الكون بتدبير المدينة أكبر دليل على مفارقة الماديين كما يفارق المجرَّد المادة. وقد شرطوا في هذا التشبيه أن المدبر خارج عن المدبر مفارق له منزه عن مخالطته.

أما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة. فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة وهو أول صادر عن الواجب وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلس ونفس لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية وعقل آخر هو العقل الثاني وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثوابت ونفسهُ والعقل الثالث وهكذا إلى ان أصدر عن العقل التاسع فلك القمر ونفسه والعقل العاشر وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها. ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول في قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الإلهيين بل هو مفارق لها كما ان نفوسها جواهر مفارقة أيضاً ولها تعلق بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا.

والذي حمل الإلهيين على ذلك مبالغتهم في تنزيه الواجب وقولهم انه واحد من جميع الوجوه وزعمهم ان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد فيلزم ان لا يصدر عن الواجب إلا واحد وهو العقل الأول.

قال الفلاسفة الإلهيون: ولا يجوز أن تكون لأفعال الله غايات وأغراض تبعثه على إصدارها وان ما يصدر عنه إنما يفيض بمحض الجود المطلق عن غنى مطلق وقد صرح ابن رشد في تهذيبه لإلهيات أرسطو

بذلك. وهذا مبالغة منهم في نسبة الكمال إلى الله على ان ما يصدر عنه إنما يصدر عن علم فالذي ينفى عنه إنما هو الاختيار بمعنى التردد بين الغايات ثم ترجيح احداها إما الاختيار بمعنى ان الفعل صدر عن علم العالم بدون إكراه عليه فذلك لا ينفيه أحد منهم. والملّيون من متكلمين ولاهوتيين وإن لم يصرحوا بذلك قالوا بما يؤول إليه والتزموه. فقد ذهب جمهورهم والمعوّل على رأيه عند قومه منهم ان علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً وقد تعلقت إرادته بتخصيص كل كائن بما هو عليه على حسب علمه. وعلمه لازم لذاته أزلي بأزلية ذاته وكل ما يكون في الكون لا بد أن يقع على وفاق مع علمه الأزلي جل شأنه فلا تردد عنده بين الغايات بل ما يصدر عنه اليوم كان لا بد أن يصدر عنه. والأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم في علمه فهي تصدر عنه على حسب ترتيبها في العلم. وسواء كان القول غامضاً أو غير غامض وسواء توجه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه إذا روعيت بقية الأصول أو لم يتوجه كل ذلك لا يدفع عنهم انهم قالوا بنفي الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس وإن ثبت الاختيار بالمعنى الذي يليق بكمال الله تعالى. فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق في حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات. فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن المليين فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه.

طريق الاتصال

يتوهم الناظر في هذا العنوان في الجامعة مع مراعاة الفصل الذي تقدمه فيها انه عنوان لرأي ابن رشد في طريق اتصال الكون بالخالق فإذا استمر في قراءة ما بعد العنوان إلى آخر الفصل علم ان المراد طريق اتصال الإنسان وحده بخالقه وعثر في آخر البحث على هذه العبارة: «وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم».

أما ما بين العنوان وهذه العبارة فهو مما لا يمكن أن يتحصل له معنى مفهوم في مذهب الفيلسوف. وإني ذاكر لك رأيه في اتصال الإنسان بالله أي قربه منه وسعادته به وفي طريقة تكميله لنفسه حتى يستعد لذلك القرب وبذلك تعرف ان ما جاءَ في الجامعة ليس بالذي تصح نسبته إليه خصوصاً بعد قولها انه أخذ مذهبه في ذلك عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه (النفس) وما قاله أرسطو في ذلك الكتاب معروف مشهور.

أثبت أرسطو وتبعه ابن رشد وجل فلاسفة الإسلام أن نفس الإنسان التي هو بها إنسان ـ وهي ما يلقبونها بالنفس الناطقة ـ جوهر مجرد عن المادة لا هو جسم ولا حال في جسم وإنما له علاقة بالجسم يدبره ويصرفه وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها ولهذه النفس آلة في الجسم بها يكون التدبير.

وجعلوا مراتب النفس في استحصالها كمالها العلمي أربع (الأولى) العقل الهيولاني (والثانية) العقل بالملكة (والثالثة) العقل المستفاد (والرابعة) العقل بالفعل.

قالوا. والذي يرقى بالنفس في هذه المراقي هو العقل الفعال وهو ذلك العقل العاشر المصرّف للمادة العنصرية لا عقل الإنسانية العام كما تقول الجامعة فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يسمى عقل الإنسانية العام بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عُنِيَ أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في نفيها. فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة ومن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ومنه إلى العقل بالفعل.

قالوا وهذا الاتصال الذي يفيض به العقل الفعال على النفس ما استعدت له من المعقولات له علة وعلته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني

وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل.

ثم ان الفيلسوف واتباع مذهب أرسطو ذكروا آراء بعض الفلاسفة ممن لا يُعتد بقولهم[٢] وفيها ما يشبه ما نسبته الجامعة لابن رشد. منها ان الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هـو إيـاهـا. واستـدلـوا على استحالة هذا القول بأنه يلزم عليه أن تصير النفس جميع المعقولات التي تحصل لها وتصير المعقولات كلها معقولاً واحداً بل يلزم عليه انعدام النفس ووجود ما عقلته أو استحـالـة النفس إليـه. وهـو محال وخلاف الفرض. ونقلوا عن فرفوريوس أنه قال. إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهو حق في رأيهم ولكنه قال ان معنى اتصالها بالعقل الفعال ان تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد. والعقل الفعال يتصل نفسه بالنفس فيكون العقل المستفاد. وقد أبطلوا هذا القول بـأنـه يستلـزم أن يكـون العقـل متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء وهو مجرد لا يتجزأ أو تتصل به النفس اتصالاً واحداً تكون به النفس كاملة واصلة إلى كل معقول وهو ليس بحاصل في جميع الأحوال. وقالوا ان دعوى اتحاد شيء بشيء آخر على معنى استحالة الأول إلى الثاني قضية شعرية غير معقولة فلا يصح النظر فيها أما استحالة النفس إلى العقل الفعال فلم يقل به أحد.

فقد عرفت من هذ ان اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفته الجامعة بل معناه ان ترتفع النفس بقواها عن

---

(٢) «الجامعة» هنا منشأ الخلاف بين الاستاذ والجامعة فان فلسفة أرسطو وابن رشد مبنية على المبادىء التي يردّ عليها الاستاذ في هذه الفقرة. وقد قال الاستاذ ان هذه المبادىء «لا يُعتد بها» ولكن ما العمل إذا كانت هي المبادىء الأصلية في فلسفة ابن رشد وأرسطو. راجع فلسفة ابن رشد تأليف رنان (الصحفة ١٢٣) فانه يثبت فيها من ألفاظ أرسطو اليونانية ما ينكره الاستاذ هنا من «ان الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها».

ظلمة الطبيعة بما يكون لها من الاستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى. فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتها لمطلع ذلك النور الأجلى. فهل مع هذا يصح أن ينسب إلى الفيلسوف ما عده غير معقول؟؟

قال الفيلسوف وشيعته ان النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصورة المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل هي جوهر عاقل ذو آلة بالجسم فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لم يضر ذلك جوهرها بل تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء في شيء سواها لا عقل فعال ولا وجود واجب وهي تسعد بكمالها العلمي والأدبي الذي حصلته مدة تعلقها بالبدن. وجوز الفيلسوف أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر تتخيل فيه ما هو لذة لها. وتشقى بجهلها ورداءة ملكاتها. فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة خلودها خلود لشخصها المتميز من كل شيء سواها سواء كان عقلاً فعالاً أو غيره.

فهل بعد هذا يعدُّ الفيلسوف مادياً ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟ لا بل هو آلهي ومذهبه مذهب آلهي قاعدته العلم قائل بخلود النفس وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها كما رأيت.

بقي علينا أن نشير إلى ما نقله فلاسفة أوروبا عن الفيلسوف الجليل ابن رشد في مبدأ العالم ومصدر وجوده. قالوا: لم يكن يعرف العلم والفلسفة عند الأوروبيين إلا في مدارس المسلمين في اسبانيا فكان يقصد تلك المدارس طلاب العلم من كل ناحية. كان يجلس في درس الفيلسوف عدد عظيم. لم تأتِ نهاية القرن الثاني عشر (الميلادي) إلا وقد انتشر بين المشتغلين بشيء من العلم رأي زعزع طمأنينة الكنيسة وأفزع القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءوا من

العقائد والأفكار أن يدخل فيها ويطردون عنها ما شاءوا. ذلك الرأي الذي أخذ يتسرَّب إلى القلوب رغم حجابها هو ان الكون أجمع يرجع في وجوده إلى واحد هو حياة الكل وهو روح يقوم به كل جزء منه. وقالوا: إنْ الذي نشر هذا المذهب بين الناس هم تلامذة ابن رشد ففهم بعض علمائهم من ذلك ان ابن رشد كان يقول ان مبدأ العلم هو أصل عرضت له صور العالم أو روح ظهر في مظاهر الكائنات كما يقول الصوفيـة أو نحو ذلك. واستتبع هذا رأياً آخر وهو ان كل صورة من صور الموجودات إذا بطلت فإنما تعود إلى أصلها وهو الوجود المطلق. وظن الواهم ان الأرواح تعود بعد مفارقة الأجسام إلى مشرقها العام وتفقد امتيازها فيه وذلك كله وإن ذهب إليه بعض النظار من الأوروبيين غير ما يقول ابن رشد.

على ان الصوفية وهم المصرحون بوحدة الوجود المعبرون بالشهود أولاً والفناء آخراً الناطقون في ذلك بما لم ينطق به أحد سواهم لم يقولوا بزوال هويَّات النفوس زوالاً حقيقياً بل قالوا انها خالدة بعد مفارقة الأبدان ولكنها تسعد في خلودها باستغراقها في شهودها. وذهولها عن كل ما يشغلها عن مصدر وجودها. فهي غنية بعرفانه عن معرفتها بنفسها وهو ما يعبر عنه بالفناء ولذته. والمحو وبهجته. وهو معنى تقصر دون إيضاحه العبارات. وإن كفى في تعريفه لأهله أخفى الإشارات.

ولعل الجامعة لا تعتب على الكاتب فيما كتب. وفيما أجاب به من طلب. فقد وفىّ حقاً لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه. لحق لها أن توجه العتب إليه.

هذا ما أردنا ايجاز القول فيه متعلقاً بفلسفة المتكلمين ورأي الفيلسوف وسنتبعه بمقال آخر فيما حكمت به الجامعة من الكلام على الاضطهاد في النصرانية والاسلام. إن شاءَ الله تعالى (انتهى رد الأستاذ الأول باختصار يسير).

جواب الجامعة الأول

الجامعة: هذا هو ردُّ الأستاذ الأول وعليه نجيب.

يؤخذ من هذا الرد ان الأستاذ يخطىء الجامعة في أربع مسائل.

المسألة الأولى: ان المتكلمين لا ينكرون الأسباب.

المسألة الثانية: ان فلسفة ابن رشد غير ما ذكرته الجامعة.

المسألة الثالثة: إن مذهب الفلاسفة في «العقول» غير ما ذكرته الجامعة.

المسألة الرابعة: تخطئة الأستاذ الجامعة في أمور جزئية سنشير إليها.

ولقد بحثنا في هذه المسائل في الجزء التاسع من الجامعة بحثاً وافياً ولكننا لم نقصد يومئذٍ النزول إلى أعماقها فراراً من الكلام في مسائل خطيرةٍ يحسن عدم الكلام فيها. أما الآن وقد اضطررنا إلى ذلك فنقول في كل واحدة منها.

المسألة الأولى: جحود المتكلمين واللاهوتيين الأسباب

إن الكلام الذي عليه الخلاف في هذا الموضوع منشور في الصفحة تسعين من هذا الكتاب وهذا نصه: «بما ان الخالق مطلق التصرف في الكون فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك **قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأنْ ينتج بعضها عن** بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق».

هذا ما ذكرناه عن المتكلمين والأسباب وأوجب رد الأستاذ. ولكن

يظهر أن الاستاذ قد استنتج منه اننا نعتقد أن المتكلمين ينكرون الأسباب إنكاراً مطلقاً. فنحن نستغرب هذا الاستنتاج. إذ ليس في الدنيا جاهل فضلاً عن عاقل يقول ان المتكلمين يقولون: « إنه لا علاقة بين الأكل والشبع وبين وجود الولد ووجود والديه وبين جودة العمل وعلم العامل وبين غزارة الثمر وخدمة الشجر » كما ذكر الأستاذ. ذلك ان هذه الأشياء مسائل محسوسة ويكفي لإثباتها أن يجوِّع أحد الجاحدين لها ثم يُطعم... ـ وإنما قلنا انه « لا يلزم قطعياً » أن يكون بين الحوادث ارتباط. أي انه يمكن أن تحدث الحوادث بلا أسباب فيوجد الشبع بلا أكل والولد بلا والديه وهلمَّ جرا. وهنا نقطة الخلاف الكبرى التي تتنازع حولها الإنسانية منذ إنشاء العالم.

ومعنى « لا يلزم عن ذلك قطعياً » نفي اللزوم والضرورة في الطبيعة وإرجاع الأسباب كلها إلى الخالق. وأصحاب هذا المذهب يقولون ذلك للرد على الفلاسفة الذين يقولون ان الله لا يصنع شيئاً في الكون « إلا بسبب داخلي لازم وضروري ». ذلك ان الفلاسفة يهدمون « باللزوم والضرورة » كل الأديان. وإليك البيان.

إذا ثبت أن الله لا يصنع شيئاً إلا « بسبب لازم ضروري » أي بسبب لا بدَّ منه ولا غنى عنه فقد حدثت في الأديان الأحداث التالية:

أولاً: بطل الوحي وصار عبارة عن قوة من القوى الطبيعية.

ثانياً: بطل الاعتقاد بالبعث والحشر أي قيامة الأجساد والحساب في اليوم الأخير.

ثالثاً: بطل الاعتقاد بالمعجزات (العجائب).

رابعاً: بطل الاعتقاد بأن الله يحيط علماً بالجزئيات التي تحدث في العالم من الأشخاص.

خامساً: صار الخالق مقيداً بنظام ثابت لا يتغير ولا يقدر ان يغيره

وأصبحت أفعاله اضطرارية لا اختيارية لأنها مبنية على اللزوم والضرورة.

ومن أجل هذا **عجبنا من رغبة الأستاذ في إثبات الأسباب للمسببات .** ومما زاد عجبنا ان المجلة التي تدافع عن فضيلته قالت بعد صدور رد الجامعة في الجزء التاسع انه جاء في القرآن الكريم: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ تريد بذلك أن تثبت أن النواميس الطبيعة لا تتغير ولا تتبدَّل. مع انه لو قام حجة الإسلام الامام الغزالي من قبره وسمع هذا القول لكسر قلم صاحب تلك المجلة وضحك من بساطته وعدم اطلاعه على الشؤون التي يبحث فيها لأنه استشهد بتلك الآية للغرض الذي ذكره مع انها لم ترد في القرآن لهذا الأمر بوجه الاطلاق.

وإن قيل: إننا لا نقول أن الله لا يبدل سننه فهو خالقها وهو قادر على تبدبلها وإنما نقول إننا: «لا نقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبباتها لأن الله يُصدر وجود المسبب عند وجود السبب إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه» انتهى مأخوذاً من رد الأستاذ.

فنقول ان هذا التخلص الذي يُراد به التوفيق بين الدين والفلسفة لا يغير وجه المسألة. فإنهُ متى حُذفت كلمة «التلازم والضرورة» من النواميس الطبيعية صارت هذه النواميس فوضى وصار المعتقد بها كأنه لا يعتقد بها. **فاعتقاده حينئذٍ بالأسباب أو عدمه سيان.** فالمهم إذاً إنما هو مسألة «الضرورة والتلازم» فمن قال بالتلازم والضرورة في نظام الكون كان فيلسوفاً معتقداً بالأسباب وبالنواميس الطبيعية. ومن أنكر هذه الضرورة وهذا التلازم كان متكلماً جاحداً للأسباب[٣].

---

(٣) مما لا يحتاج إلى بيان ان كلما نسبناه هنا إلى المتكلمين تصح نسبته إلى اللاهوتيين (علماء الدين عند النصارى) لان الفريقين يتناصران ويتعاضدان لمحاربة المبادىء الفلسفية المتطرفة التي

وتأييداً لهذا القول نستشهد بإمامين عظيمين قولهما حجة ساطعة وحكمهما حكم قاطع لا يُردّ. الأول الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام وإمام المتكلمين. والثاني الفيلسوف ابن رشد نفسه. فإن الأول ينكر الأسباب والثاني يثبتها. وإليك ما قاله في هذا الموضوع هذان النابغتان ننقله بإسهاب وتطويل إذ فيه شرح طويل لأعوص مسائل الفلسفة وأهمها. وبذلك تقطع جهيزة قول كل خطيب وتظهر صحة ما نشرته الجامعة ظهوراً لا يُبقي مجالاً للرد والاعتراض.

الغزالي
وإنكاره الأسباب
ملخص من كتابه «تهافت الفلاسفة» بنصه العربي الأصلي

قال الإمام الأكبر أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتابه: «تهافت الفلاسفة» الذي لا يزال إلى اليوم المرجع الأعلى لجميع الذين يرومون نقض الفلسفة ما خلاصته[٤].

« هذا ما أردنا أن نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي أما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها ليعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع » « وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء في هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل. الأولى **حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في**

= يُخشى منها على كل الأديان. فليس هذا البحث إذاً مقصوراً على المتكلمين بل هو يشمل علماء جميع المليين أي المسلمين واليهود والنصارى.

(٤) راجع تهافت الفلاسفة المطبوع في المطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٣ ـ الصفحة ٦٥ ـ والعبارات الموضوعة هنا بين قوسين هي للغزالي بالحرف الواحد وكذلك في روايتنا كلام ابن رشد بعد.

الإمكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب. واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات». ثم قال وإنما يجب علينا إنكار هذا القول لأنه: «ينتفي به إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياءِ الموتى وشق القمر. ومَنْ جعل مجاري العادات (هي بمعنى الأسباب والنواميس) لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك «أي اعتقده محالاً» وأوّلوا ما في القرآن من إحياء لموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا لسحر السحرة بابطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى. وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر» وبعد أن أثبت أبو حامد أن الفلاسفة لم يثبتوا من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور: الأول خاصية في القوة المتخيلة. والثاني خاصية في القوة العقلية النظرية. والثالث القوة النفسيَّة العملية ـ وكلها تكون للأنبياء عاد إلى الأسباب فقال «لا ننكر شيئاً من ذلك وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وغيره. فلزم الخوض في هذه لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء» ثم ابتدأ بالبحث فقال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر. مثل الري والشرب. والشبع والأكل. والاحتراق ولقاء النار. والنور وطلوع الشمس. والموت وجز الرقبة. والشفاء وشرب الدواء. وإسهال البطن واستعمال المسهل. وهلمَّ جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وإن اقترانها إنما هو لِما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونها ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق. بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة. وهلمَّ جرا إلى جميع المقترنات. وأنكر

الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته » ثم أخذ أبو حامد إمام المتكلمين يثبت قوله فقال في مثال النار والقطن إذا أدنيت منه فاحترق « إن النار جماد لا فعل لها. فما الدليل على انها الفاعل في الاحتراق. ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. **والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وإنه لا علة سواه»**. وبذلك وضع الإمام بينه وبين قاعدة الفيلسوف باكون سوراً عالياً. ولكنه وراءَ هذا السور استطاع ضعضعة أساس الفلسفة في ذلك الزمان.

ثم قال: « فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به. ومن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادىء للوجود عللٌ وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها. ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة. وبهذا يبطل **دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب»** ثم قال: « وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار **أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة»** ثم انه توقع الاعتراض على ذلك فقال: « فإن قيل فهذا يجرُّ إلى ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف إلى إرادة مخترعها (خالقها) ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تنوعه فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة. ومن وضع كتاباً في بيته فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً. أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلياً. وإذا سُئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما الذي أعلمه اني تركت في البيت

كتاباً ولعله الآن فرساً وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه. فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه ـ والجواب أن نقول ان الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندّعِ أن هذه الأمور واجبة **بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع**. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية».

ثم عاد أبو حامد إلى حرق النار فقال: «نجوّز أن يُلقى شخص في النار فلا يحترق إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها. أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع اثر النار. فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك ينكره. وفي مقدورات الله عجائب وغرائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي أن يُنكر إمكانها ويُحكم باستحالتها. وكذلك احياءُ الميت وقلب العصا ثعباناً ممكن بهذا الطريق. وهو ان المادة قابلة لكل شيء. فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له ـ دماً ثم الدم يستحيل نطفة والنطفة توضع في البطون فتخلق حيواناً. وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول. فلِمَ يحيل الخصم (أي يعتقد محالاً) أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدبر المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عُهد فيه. وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل. فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي» «فإن قيل هل تصدر هذه من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادىء عند اقتراح النبي. قلنا الأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى **إما بغير واسطة** أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبي إليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع».

خاتمة كتابه تهافت الفلاسفة وفيه زبدة مذهبه ومذهب الفلاسفة في الأسباب وغيرها

وبعد ذلك انتقل الإمام الغزالي إلى مسألة حشر الأجساد ثم ختم كتابه بهذه الخاتمة البديعة التي جمع فيها مذهبه ومذهب الفلاسفة في الأسباب وغيرها. وهذا نصها:

« إن المقترنات في الوجود اقترانها ليس بطريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور (أي البعث وقيام الأجساد من الموت) دون وجود أسبابها. وقد يكون ذلك بأسباب ولكن ليس من شرطهِ أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب. ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما نشاهده. وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فأي بعدٍ في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ».

(فإن قيل) الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ وقال تعالى: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ وهذه الأسباب التي أوهمتم إمكانها إن كانت فينبغي أن تطّرد أيضاً وتتكرر الى غير نهاية وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية. وبعد الاعتراف بالتكرر والدور فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبدياً على سنن واحد فإن سنة الله لا تبديل فيها وهذا إنما كان لأن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة الإلهية. والمشيئة الإلهية ليست متعينة لجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها. فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظماً انتظاماً يجمع الأول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الأسباب والمسببات. فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل

بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم. القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع. إذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب. (وإن قلتم) ان السنّة الالهية بالكليـة تتبـدل إلى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الإمكان إلى ثلاثة أقسام: قسم قبل خلق العالم إذ كان الله تعالى ولا عالَم. وقسم بعد خلقه على هذا الوجه. وقسم به عود الأجسام وهو المنهاج البعثي. بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله وهو محال. فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الأحوال. أما المشيئة الأزلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لأن الفعل مضاهٍ للمشيئة والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان. وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء، فإنا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة. على معنى أنه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا أن يفعل. وهذا كما أنّا أن نقول إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى أنه لو شاءَ لفعل ولكنا نعلم أنه لا يشاءُ ولا يفعل. وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى أنه لو شاء لفعل فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذُكر في المنطق. إذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية. فإذن الدليل الذي دلنا على أن مشيئته أزلية وليست متعينة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظـام واتسـاق بـالتكـرر والعـود. وإن اختلف في آحاد الأوقات فيكـون اختلافـه أيضـاً على انتظـام واتسـاق بالتكرر والعود. وأما غير هذا فلا يمكن. **﴿والجواب﴾** ان هذا استمـداد مـن مسألة قدم العالم وإن المشيئة قديمة فيكون العالم قديماً. وقد أبطلنا ذلك وبيّنا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهو أن يكون الله تعالى

موجوداً ولا عالَمَ ثم يخلق العالمَ على النظم المشاهَد ثم يستأنف نظاماً ثانياً وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقي إلا الله سبحانه. وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها. وهذه المسألة كيف ما رددتْ تبنى على مسألتين. إحداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم. والثانية خرق العادات **بخلق المسببات دون الأسباب** أو احداث أسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ».

هذا رأي الإمام الغزالي في الأسباب والمسببات. ومنه يظهر ظهوراً ما بعده ريب أن المتكلمين يعتقدون « **بخلق المسببات دون الأسباب**. أو بأسباب تُخلق حين الحاجة إليها على منهج آخر غير معتاد » والجامعة قالت أقل من ذلك. بقي أن نقول ان مسألة الأسباب والمسببات أهمّ كثيراً مما يُظن كما رأى القارئ في كلام الإمام الغزالي. لأن جحودها تأييد للدين. ولذلك نقول مرة ثانية اننا عجبنا من رغبة الأستاذ في إثباتها.

ابن رشد
ورده على الغزالي في هذه المسألة
ملخص من كتابه « تهافت التهافت » بنصه العربي الأصلي

ويعلم القراء انه لما قام ابن رشد في الأندلس لنصرة الفلسفة وتعليمها للناس لم يجد أمامه خصماً أشدَّ من الإمام الغزالي صاحب كتاب « تهافت الفلاسفة » وقد كتب الإمام الغزالي هذا الكتاب في المشرق لمقاومة فلاسفته كابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم لأن فلسفتهم كانت قد نبهت العقول وأثارت الأفكار. فقدر الغزالي بهذا الكتاب على إخماد تلك النار بحجته القوية وبيانه الباهر لا سيما وإنه لم يكن بين فلاسفة العرب الذين عاصروه رجل قادر على سحر العقول مقدرته. ولذلك ضعفت

الفلسفة في المشرق ضعفاً شديداً. ولكن هذا الضعف لم يطل فإن الفلاسفة تنبهوا بعده في المغرب (الأندلس ومراكش) وقام ابن طفيل وابن بجا ينصران الفلسفة والعقل اللذين ضعضع الغزالي دعامتها. فزهت الفلسفة في الغرب بعد ذبول زهرتها في الشرق وخلفت قرطبة والقيروان بغداد في العلم والفلسفة. ولما قام ابن رشد كان أول همٍّ له الرد على الغزالي لنقض حججه كما نقض الغزالي حجج الفلسفة. فكتب يومئذٍ كتابه: «تهافت التهافت» يريد تهافت كتاب الغزالي أي سقوطه. وإليك ما قاله في هذا الكتاب رداً على مذهب الغزالي في جحود الأسباب ملخصاً من نصه العربي الأصلي الذي يحسدنا الأفرنج لمقدرتنا على الوقوف عليه.

قال ابن رشد بعد لومه الغزالي **لأنه بحث بحثاً عدلياً في معجزات** الأنبياء وعلاقتها بمسألة الأسباب «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف ان كل فعل لا بدَّ له من فاعل. إما أن هذه **الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق وإما غير مفارق فأمر ليس معروفاً بنفسه وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير**. وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يُحس ان بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يُحس فاعلها **فإن ذلك ليس بحق** فإن التي لا تُحس أسبابها إنما صارت مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة. وهذا من فعل من لا **يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول**. فما أتى به (أبو حامد) في هذا الباب مغالطة سفسطائية» ثم قال: «إن الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً. وكون الموجود مقصوداً به غاية يدل على أن الفاعل له عالم به. **والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفرق من**

سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ههنا أسباباً ومسببات وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له. فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل إن كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلاً. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً. واما من يسلم ان ههنا أشياء ضرورية وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا « عادة » جاز وإلا فما أدري ما يريدون باسم « العادة » هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات. ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر. والله عز وجل يقول: ولن تجد لسنة الله تحويلاً. وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس. وإن كانت لغير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة. وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً. وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة. فهو لفظ مموه إذا حُقق لم يكن تحته معنى إلا انه فعل وضعي مثل ما تقول: « جرت عادة فلان أن يفعل كذا أو كذا » يرون انه يفعل في الأكثر. وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلاً من قِبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم. فكما قلنا لا ينبغي أن يُشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض وإنها ليست مكتنفة بأنفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها. وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء » ثم بعد ذلك

يقول: « كل ذي علم فاعل عندهم (أي عند الفلاسفة) باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلها. واختيارها ليس بشيء يكمل ذواتها إذ كان ليس لذواتها نقص » ثم قال بعد ذلك في مطلب آخر: « لما رأى (أبو حامد) أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الأفعال الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وبخلاف ما يعقله الإنسان سلمه ونقل الانكار إلى موضعين. أحدهما انه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر فيه. مثل النار مثلاً. فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وإن كان شأنه أن يحترق إذا قرب من النار. والموضع الثاني انه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة. فأما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له فلا يمتنع أن تقترن النار بالقطن مثلاً في وقت ما فلا تحرقه إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للاحتراق. أما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه. ولا خلاف (بين الفلاسفة) ان الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها « أي ضدها ». كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض [٥] وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض. مثال ذلك ما شأنه أن يُشاهَد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط. مثل ذلك ان الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ونطفة ثم يكون من النطفة حيوان كما قال سبحانه: ﴿ولقد خلقنا

---

(٥) الجامعة: كانوا من قبل يعدونها أجساماً بسيطة أما اليوم فهي مركبة.

الإنسان من سلالة من طين﴾ : فالمتكلمون يقولون ان صورة الإنسان يمكن أن تحلَّ في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان ممكناً لكانت الحكمة في أن يُخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم. وكل واحد من الفريقين (المتكلمين والفلاسفة) يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه. وأنت فاستفتِ قلبك فما أنبأك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفتَ إياه والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين».

وبعد هذا القول الذي أثبت به تلازم الأسباب والمسببات قال: «وقد ذهب بعض الإسلام إلى ان الله تعالى يوصَف بالقدرة على اجتماع المتقابلين (أي الضدين) والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم إلى متقابلات (متضادات) وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات (ومنها الأسباب ومسبباتها على ما بينه آنفاً) لجاز أن تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات. هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلاً. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم».

ثم ردَّ أبو الوليد في ختام كتابه على ما ذكره الغزالي في مسألة حشر الأجساد وقد نشرنا رده في الصفحة ١٠٨ في الباب الثاني.

بقي علينا نقل شهادات لابن رشد نفسه في مناظريه اثباتاً لما نشرناه عنهم. فقد قال أبو الوليد في كتابه تهافت التهافت الصفحة ٦٠ «إن الأشعرية «من المتكلمين» وضعوا في جميع الموجودات أفعالاً جائزة ولم

يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات. بل اعتقدوا ان كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورةً. وجحدوا الافعال الصادرة عن الأمور الطبيعية وقالوا ان هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي الذي في الشاهد أفعالاً وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب» وقال في الصفحة ١٠٧ «وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهَد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان» وقال في آخر كتابه فصل المقال «كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها سفسطائية فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط» ـ فمن ذلك كله يتضح رأي ابن رشد في مناظريه الذين عنيناهم في ترجمته وهو أصدق دليل على اننا لم ننسب إليهم إلا ما كان ينسبه إليهم هو نفسه.

وأما «المعتزلة» التي ذكر الأستاذ عنها انها من بين فرق المتكلمين الفرقة التي تعتقد بالأسباب اعتقاداً وطيداً فإنها لا تدخل في موضوعنا. وذلك لعدة أسباب: منها ان المعتزلة كانت خصماً للمتكلمين الذين كان ابن رشد ينازلهم في مناظراته. وخصم خصمك صديق لك وإن كانت تفصلك عنه أمور أخرى. ومنها ان المعتزلة لم تأخذ مبادئها العقلية في الأسباب وغيرها إلا من الفلسفة اليونانية التي سعى المنصور ثاني خلفاء العباسيين في ترجمة بعض كتبها قبل المأمون. ولذلك كان النبع الذي استقت منه هي وابن رشد واحد. ومنها ان المعتزلة رامت أن تعمل في الدين الإسلامي ما عمله الانجيليون (البروتستانت) بعدها في الدين المسيحي فإنها قررت خلق القرآن وغير ذلك من الأمور. فهي إذاً موضوعة خارج دائرة المتكلمين الذين وظيفتهم الدفاع عن السنة الأصلية

الحقيقية. وتاريخها تاريخ بدعة في الإسلام ولا يختلف في ذلك اثنان من علماء السنّة. وقد صرّح بذلك الإمام الغزالي في الأسطر الأخيرة من كتابه تهافت الفلاسفة وردَّ عليها في هذا الكتاب وقال في صدره انه يَلزم الفلاسفة مذهبها ليرد عليهم وعليها معاً.

المسألة الثانية: حقيقة فلسفة ابن رشد

قبل الخوض في اعتراض الاستاذ على ما نقلته الجامعة من فلسفة ابن رشد نقدم بعض مقدمات زيادة في الإيضاح. فنقول:

(١) من المعلوم ان مبادىء الفلاسفة لا تُعرف من كتاب واحد من كتبهم بل من مجموع كتبهم. فالذي يُقدم على بسط فلسفة لأحد الفلاسفة يجب عليه مطالعة أهم كتبه ليستشهد بها.

(٢) إن كتب الفيلسوف ابن رشد لم تُنشر كلها في اللغة العربية. وحسبك انها اليوم أندر الكتب حتى ان مكتبة المجلس البلدي في الثغر لا تتضمن كتاباً منها[٦] وهي في الأصل مخطوطة بخط مغربي. ولما كان النساخ العرب ينسخونها باللغة العربية كانوا يحذفون المواضع المهمة منها أو يبدّلونها فراراً من الملام والاضطهاد. وإنما نُشرت سالمة صحيحة في اللغة اللاتينية فقط لأن يهود الأندلس من تلامذة ابن رشد « وأكثر تلامذته كانوا من اليهود والنصارى » نقلوها إلى لغتهم العبرانية لما طردهم العرب من الأندلس إلى جبال البيرينه ثم أخرجوها من العبرانية إلى اللاتينية ومنها أخذها علماء أوروبا. وقد ترجمها اليهود ترجمة حرفية تقريباً حتى ان العالم

---

(٦) أما المكتبة الخديوية الكبرى في العاصمة فليس فيها من كتب ابن رشد غير الكتب الآتية « شرح على أرجوزة في الطب لابن سينا. فصل المقال وضميمة المسألة التي ذكرها فيه. الكشف عن مناهج الأول. تلخيص كتاب أرسطاطاليس طبع أوروبا وفيها من هذا الكتاب نسخة أخرى خطية ».

بالعبرانية يستطيع ارجاع الكلمات العبرانية إلى أصلها العربي إلا في كتابين أو ثلاثة. وعلى ذلك فعلماء الأفرنج الذين وقفوا حياتهم في ذلك الزمان لدرس فلسفة ابن رشد أو الردّ عليها أدرى بحقيقتها من علماء العرب أنفسهم لأن هذه الفلسفة دخلت في حياتهم الأدبية وأما العرب فقد سمعوا بها سماعاً فقط أو وقفوا على بعض كتبها.

(٣) فبناءً علي ذلك لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الأفرنج أنفسهم. ولا يُشترط في هذا الأخذ سوى حسن اختيار المؤلف أي أن يكون ثقة ومنصفاً غير متعصب لفريق دون فريق. وهذا ما توخته الجامعة. فإنها اعتمدت في تلخيص فلسفة ابن رشد في بضع صفحات على مقالة للعالم كاري في الانسيكلوبيذية الكبرى الفرنسوية وعلى كتاب للمستر مونك المستشرق الاسرائيلي المشهور الذي حفظ كتب ابن رشد عن ظهر قلبه كما يحفظ المؤلف كتب نفسه. وهو أكبر ثقة فيها بأوروبا كلها. وعنوان هذا الكتاب: « مزيج من فلسفة العرب واليهود » وهو في الأصل مقالة نشرها المؤلف في « قاموس العلوم الفلسفية » ثم زاد فيها وجعلها كتاباً على حدة.

ولما وردنا ردّ الأستاذ ورأينا فيه ما فيه من المخالفة لمبادىء ابن رشد التي بسطناها اعتماداً على هذين العالمين التمسنا كتباً أخرى. فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه: « فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية » وكتاباً آخر عنوانه « ابن رشد وفلسفته » وهو للفيلسوف رنان المشهور الذي يعرف الأستاذ انصافه ونزاهته وبراءته من وصمة التعصب فضلاً عن معرفته اللغة اليونانية لغة أرسطو واللغة اللاتينية التي تُرجمت إليها كتب ابن رشد ثاني مرة. ومعلوم ان عالماً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً مثل رنان لا يُقدم على شرح فلسفة ابن رشد ويكتب فيها أكثر من أربعمائة صفحة بحجم كبير. إلا بعد درسها درساً دقيقاً في كتبها العديدة التي كانت قريبة منه في

مكاتب اسبانيا وفرنسا وإيطاليا.

ولكن ما أشد ما كانت دهشتنا حينما كنا نتصفح تلك الصفحات الثمينة. ذلك اننا وجدنا في كل صفحة منها تصديقاً للخلاصة الفلسفية التي نشرناها في الجزء الثامن. فهي هي بلا زيادة ولا نقصان مع حفظ نسبة الاختصار والإسهاب في المصدرين. فلم يبقَ عندنا أقل ريب في أن ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد هو الصحيح من أوله إلى آخره وليس في وسعنا حذف كلمة واحدة منه. لأنه متى اتفقت الروايات دلَّ هذا الاتفاق على صحة النقل. والأستاذ أعزه الله يعرف اللغة الفرنسوية فإذا شاء بعثنا إليه بكتاب رنان وعليه العلامات التي جعلناها في مواضعه المهمة بقلم من رصاص.

ومتى طالع الأستاذ هذا الكتاب تحقق اننا لم ننسب إلى الفيلسوف شيئاً من عندنا. فإن رنان يثبت في كتابه هذا التعريف الذي عرَّفت به الجامعة المادة في رأي ابن رشد وما ذكرته عن طريقة الخلق واتصال الخالق بالكون وما وصفت به العقل الأول واتصال الإنسان بالخالق بواسطة العلم لا بالصلاة ويذكر عن رأيه في الخلود وعقل الإنسانية ما ذكرته الجامعة بالتمام. ويقول ان هذا المذهب قريب من مذهب الماديين لأنه يقيّد الخالق تقييداً لا يقبله دين من الأديان. وعند كل عبارة يذكرها يدل في حواشي الكتاب على ما يثبتها. فيقول مثلاً: راجع كتابه تهافت التهافت في الصفحة كذا أو راجع كتابه في الطبيعيات الصفحة كذا أو أطلب الصفحة كذا من كتابه في ما وراء الطبيعة إلخ وأحياناً يورد باللغة اليونانية نص كلام أرسطو نفسه ليشرح غامضه. وهذا يدلُّ على انه أقدر من ابن رشد في هذا الشأن وأحق منه بالثقة فيه لأن ابن رشد كان يجهل اللغة اليونانية وإنما قرأ فلسفة أرسطو في الكتب العربية التي ترجمها النساطرة والسريان قبله كما ذكرنا في ترجمته. ولذلك أخطأ في عدة مواضع فيها. وهذا

يحملنا على استنتاج أمر جدير بالاعتبار. وهو انه إذا وجبت الثقة بفلسفة أرسطو التي نقلها ابن رشد وشرحها مع عدم معرفته باللغة اليونانية فإنها واجبة أيضاً فيما يختص بفلسفة ابن رشد التي ينقلها الأفرنج خصوصاً متى كانوا عالمين باللاتينية والعبرانية واليونانية والعربية.

وبما اننا بسطنا هذه الفلسفة مرة ثانية في الباب الثاني من هذا الكتاب «من الصفحة ٩٥ فما فوق» وشرحناها شرحاً يجلو حقائقها ودقائقها اعتماداً على رنان ومونك فليراجعها القارىء هناك وليقابلها بما ذكره الأستاذ. وإذا كان لا يزال يجد فرقاً بين القولين فالسبب إنما هو في اختلاف مصادر الناقلين لا في الناقلين. وهذا سبب من أهمّ أسباب الاختلاف في البحث.

المسألة الثالثة. الخطأ في مسألة العقول

أما تخطئة الأستاذ الجامعة في مسألة العقول والجواهر التي صدر العالم عنها وقوله عن الفلك الأطلس والعقل الفعال وصدورها بعضها من بعض فأمور فيها نظر. ذلك ان ما صوّره الأستاذ في هذه المسألة خارج عن فلسفة ابن رشد التي نحن في صددها. والدليل على ذلك انه لما صوّر الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة مثل ذلك التصوير راوياً عن الفلاسفة مثل هذه الرواية أجابه ابن رشد على ذلك بقوله: «هذا كله تخرّص على الفلاسفة من ابن سينا وغيره» فنفى بذلك أن يكون هذا المذهب مذهب الفلاسفة وخصّه بفلاسفة العرب. ونحن لم يكن غرضنا يومئذٍ تفصيل ذلك المذهب وإلا لخصصنا به عدة صفحات. وإنما كان غرضنا ذكره في عدة أسطر فقط على سبيل الإجمال للإلمام به. أما الآن فإننا نروي صورته كما رواها الغزالي وما ردّ به ابن رشد عليه في هذا الموضوع. ولا يخفى أن قولهما فيه إنما هو خلاصة فلسفة الفلاسفة العرب واليونان.

تصوير الغزالي مذهب الفلاسفة في العقول والموجودات

قال الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة يصوّر هذا المذهب عن لسان الفلاسفة.

« إن الموجودات تنقسم إلى ما هو في محال كالاعراض والصور وإلى ما ليست في محال. وهذا ينقسم إلى ما هي محال لغيرها وإلى ما ليست بمحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها. وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسميها نفوساً وإلى ما لا يؤَثر في الأجسام بل في النفوس ونسميها عقولاً مجردة. أما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه. دائم من وجه. وهي الحركة الدورية. وليس الكلام فيها وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال. وهي ثلاثة. أجسام وهي أخسها. وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالأجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها. ونفوس وهي أوسطها فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق وهو التأثير والفعل فيها. فهي متوسطة في الشرف فإنها تتأثر عن العقول وتؤَثر في الأجسام. ثم الأجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو قعر فلك القمر. والسماويات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره. وهو أن المبدأ الأول « الخالق » فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه. وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكاً أو عقلاً أو ما أريد. ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى. ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه. ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه. ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه. وهكذا حتى انتهى إلى العقل

الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه. والعقل الأخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الأفلاك. ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان. ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية لأن هذه العقول مختلفة الأنواع. فما ثبت للواحد لا يلزم للآخر. فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادىء الشريفة بعد الأول تسعة عشر. وحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الأوَل ثلاثة أشياء: عقل ونفس وفلك أي جرمه. فلا بد وأن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه. وهذه معان ثلاثة مختلفة. والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني. فيصدر منه العقل من حيث إنه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس النلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جزم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته. فيبقى أن يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد؟ فنقول لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورةً لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الإمكان من الميدأ الأول بل هو لذاته. ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحذ واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ أمور ضرورية إضافية أو غير إضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة. فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركّب بالبسيط إذ لا بد من الالتقاء ولا يكون إلا كذلك فهو الذي يجب الحكم به. فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم».

ثم إن الإمام الغزالي الذي قلنا عنه في موضع آخر انه يكاد يكتب

بجمرة من نار أردف هذا القول بهذا الرد الجارح « ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان عن منام رواه لاستدل به على سوء مزاجه ولو أورد جنسه في الفقيهات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ».

تصوير ابن رشد ذلك المذهب ردًّا عليه

أما أبو الوليد فإنه ردَّ عليه في كتابه تهافت التهافت (الصفحة ٥١) بقوله:

« هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره. ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادىء للاجرام السماوية والاجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها. وإنها إنما خُلقت من أجل الحركة. وذلك انه لما صح ان المبادىء التي تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد وإنها ليست بأجسام لم يبقَ وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة ان المحرك أمر بالحركة. ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الآمر لها. ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة « وذلك في كتاب النفس » فإذا وجدتْ موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها وصح عندهم أن هذه المبادىء مفارقة للمواد من قِبل أنها التي أفادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب. وإن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم وإن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قِبل المفارقات وصح عندهم أن هذه المبادىء المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها. ولولا ذلك لم يكن ههنا

نظام موجود. فأقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده. وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وإنه أمر سائر المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات. وإن بهذا الأمر قامت السموات والأرض. كما إن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور المدنية إلى جميع مَن فيها من أصناف الناس. كما قال سبحانه ﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾. وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً. وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادىء بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم [٧] وإنما الذي عندهم ان لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. كما قال سبحانه: ﴿وما منا إلاَّ له مقام معلوم﴾. وإن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول. وإنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط. وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع. فلو تخيّلت آمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر. ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الآمر. ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين. لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة. فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قِبل الآمر

(٧) هذا القول يدلّ أحسن دلالة على أن صدور العقول بعضها عن بعض كما فصّله الاستاذ غير داخل في فلسفة ابن رشد التي نحن في صددها وبذلك يكون كل ما نشره الاستاذ هو من فلسفة ابن سينا لا من فلسفة ابن رشد.

الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف. فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يُفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا. وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم. فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده. وليس يُفهم من مذهب أرسطو غير هذا ولا من مذهب أفلاطون **وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»** .

خطأ العرب في اعتبار الاجرام السماوية عقولاً حية

ولكن إذا كان ابن رشد يعتبر من جهة ان ما صوره الغزالي من مذهب الفلاسفة في العقول وصدورها بعضها من بعض «تخرص» من ابن سينا فهو من جهة أخرى يعتبر الاجرام السماوية «حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها (أي العقول التي صدرت هي عنها) المحركة لها على جهة الآمر لها» كما ورد في قوله السابق. والسبب في هذا التخرص الآخر الذي وقع فيه فيلسوفنا الجليل وسواه أمران: (الأول) ان العلم كان يومئذٍ يجهل ما اكتشفه نيوتن بعد ذلك من وحدة النظام في العالم أي ان كل الكائنات والاجرام السابحة في الفضاء (والأرض في جلتها) هي كون واحد محكوم بنواميس ثابتة وهذه النواميس متشابهة في هذا العالم وفي أقصى العوالم. وبناءً على جهل العرب يومئذٍ هذه الحقيقة وضعوا للاجرام أفلاكاً خصوصية مستقلة وجعلوا لها عقولاً فقالوا ان هذا الفلك صدر عن العقل التاسع وذاك عن العقل الأول وهلمَّ جرّا. (والأمر الثاني) أنهم أخطأوا في فهم عبارة وردت في كلام أرسطو وعليها بنوا مذهبهم في العقول. ولبيان ذلك نقول:

لما تناول العرب فلسفة أرسطو وجدوا انه يعتقد بخالق متصل بالكون

يديره ويدبّره. فرغبةً في تنزيه الخالق عن الاتصال بالكون اتصالاً يجعله مقيداً وينفي الاختيار عنه قالوا ان ما يسميه أرسطو خالقاً هو « العقل الأول » الذي تصدر عنه الحركة والقوة للعوالم. وهذا العقل الأول متصل بالكون من جهة ليفيض عليه القوة ومتصل بـالخالـق مـن جهـة أخـرى ليستمدَّ منه. فكأنه واسطة بينهما. كما فصلناه في موضعه.

وبعد تقرير العرب ذلك رأوا في كتاب لأرسطو في ما وراء الطبيعة هذه العبارة « لقد ورد في أقوال الأقدمين في سياق أسطورة من الأساطير أن الاجرام السماوية آلهة وإن الألوهية تشمل الطبيعة كلها. فإذا جردنا هذا القول من ثوبه الخرافي ونظرنا إلى ما تحته من المعنى الدقيق الذي مآله أن العقول الأولى التي خلقت الكون هي آلهة أمكننا أن نقول أن ذلك القول في غاية الصواب ».

فيظهر أن هذه العبارة أصابت هوىً في نفوس فلاسفة العرب لرغبتهم في تنزيه الخالق كما تقدم أو انهم لم يفهموها فهماً شعرياً تصورياً كما وردت في كلام أرسطو ولذلك جعلوا للاجرام السماوية عقولاً ونفوساً متعلقة بها. فكأنها وزراءُ تساعد العقل الأول. وقد تقدم في ترجمة ابن رشد نقلاً عن الذهبي أنه وُجد بخط يده في أحد تلاخيصه هذه العبارة « وجدوا ان الزهرة « الجرم السماوي » (أحد الآلهة) فكان ذلك سبباً مـن أسباب نكبته. ومنه يظهر أن ابن رشد قد جارى فلاسفة العرب في مسألة العقول في أشياء وأنكر عليهم أشياء.

أما فلاسفة العصر فإنهم يستغربون وجـود تلـك العبـارة في كتـاب أرسطو لأن مبادىء أرسطو بعيدة من معناها. ولذلك يقولون أن أحد النساخ زورها ودسها فيه. فكانت سبباً في تأليه الاجرام ونسبة العقول إليها. وهذا لا يدخل في فلسفة أرسطو قطعياً.

المسألة الرابعة: الأمور الجزئية

هذا رأينا في ما ردَّ به الأستاذ على الجامعة في الأمور الكلية. بقيت هنالك أمور جزئية تنحصر في خمسة. وهي (أولاً) ان الجامعة قالت: « حدوث المادة أي وجودها بخلق خالق » والأستاذ يقول: « إن الحدوث معناه الإيجاد وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي » نقول ان الأستاذ قد نسي أن يضيف إلى (المتكلم والفيلسوف الإلهي) الفيلسوف المادي الذي يرى ان العالم قديم أزلي لا بداية له. وقد ورد في قواميس اللغة حدث نقيض قديم والقديم في اصطلاح الفلاسفة هو الأزلي الذي لا بداية له فالحديث هو ما كان ذا بداية أي موجوداً بخلق خالق لا موجوداً بذاته منذ الأزل (ثانياً) قال الأستاذ: « إن الافتراض ما لا وجود له » وقد رجعنا إلى قواميس اللغة أيضاً فوجدنا « فرض الشيء تصوره أو عينه » ومنه (الفرض والافتراض والمفروض) في باب الخطأين في علم الحساب. فالمقصود من قولنا: « إن المادة الأولى ضرب من الافتراض لا بدَّ منه » هو ان الفلاسفة يتصورون وجود المادة الأولى تصوراً لتعليل الخلق وإن كانوا لا يستطيعون إقامة الدليل على وجودها (ثالثاً) استغرب الأستاذ وضع الجامعة عنوان « طريق الاتصال » فوق صفحةٍ موضوعها اتصال الإنسان بالخالق. ولكن لا موضع لهذا الاستغراب إذ جاء في أول سطر تحت العنوان ما نصه « وإن قيل ما علاقة الإنسان بالخالق إلخ » ومن ذلك يُعرف موضوع الكلام والعنوان من أول سطر في تلك الصفحة (رابعاً) قوله « إن ما قاله أرسطو في ذلك الكتاب « الفصل الثالث من كتابه النفس » معروف مشهور يريد الأستاذ بذلك نفي ما أسندته الجامعة إلى هذا الكتاب مما أخذه ابن رشد عنه فيما يختص باتصال الإنسان بالخالق بناءً على قسمة العقل إلى فاعل ومنفعل مستمد منه. والحال ان رنان قد أفرد فصلاً خاصاً في كتابه الذي تقدم ذكره لهذا البحث وشرحه شرحاً وافياً

مستعيناً بكلمات أرسطو اليونانية نفسها. ونحن نعيد قولنا ان هذا الكتاب عندنا تحت أمر الأستاذ (خامساً) قال الأستاذ «قد عرفت من هذا ان اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفته الجامعة» فنحن نقول ان الجامعة لم تقل ان الاتصال معناه الفناء في الله أو الدخول فيه (سبحانه وتعالى) فإن هذا القول يقوله المتصوفة لا الفلاسفة. وإنما معنى الاتصال ما ذكرناه هناك أي معرفة الله تعالى حق معرفته والوصول إليه بالفكر عن طريق العلم لا عن طريق الصلاة كما يُفهم من سياق الكلام عند أول نظر.

الخاتمة

والحاصل من كل ما تقدم أمران (الأول) انَّ المتكلمين يجحدون الأسباب كما يفهمها الفلاسفة أي لا تبديل ولا تحويل فيها. فلا يمكن عند هؤُلاء وجود الشبع بلا أكل ولا الحياة مع جز الرقبة ولا الولد بلا أبوين. وإلا لو كان ذلك ممكناً كما يعتقد المتكلمون «لكانت الحكمة في أن تُخلق الأشياء دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم» كما حجهم ابن رشد في ما تقدم (والثاني) إن كل ما نشرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد مطابق كل المطابقة لفلسفة الفيلسوف ولا نستطيع أن نغير منه كلمة واحدة. وكذلك ما ذكرتْه عن مذهبه في العقول. أما ما فصله الأستاذ في رده المتقدم بشأن هذه الفلسفة وهذا المذهب فهو من فلسفة ابن سينا كما برهنا ذلك «في الصفحة ١٩٩ في الحاشية» لا من فلسفة ابن رشد. فلعل الأستاذ اعتمد في كتابة رده على كتابٍ لابن سينا أو لأحد تلامذته وهو يحسب ان مذهبه مطابق لمذهب ابن رشد. وفي هذه الحالة لا لوم ولا عتب على الأستاذ وإنما اللوم على المصدر الذي أخذ منه[٨]

---

(٨) من جملة الإشكال الذي قام بين الاستاذ والجامعة اعتبار الاستاذ «العقل الفاعل» الذي =

وإلا فإذا كان المتكلمون لا يجحدون الأسباب كما يفهمها ابن رشد وكان مذهبه إلهياً مُلّياً كما قال الأستاذ وهو يعتقد بالعقاب والثواب كما يفهمها العامة فما سبب الخلاف بينهم وبينه ولماذا اضطهدوه وكفروه. لماذا سماه الخليفة المنصور «معطلاً وملحداً» في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عياش ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة الفيلسوف (راجع الصفحة ٦٩). وما معنى كلمة «المعطل والملحد» هنا أليس معناها الكفر. ثم ألم يطالع الأستاذ ما نقله الأنصاري وغيره من القصائد التي نظمها يومئذٍ شعراء الأندلس في ذم ابن رشد ونسبة الكفر والزندقة إليه (راجع الصفحة ٧٢). فهذا برهان رسمي تاريخي لا يُردُّ على ان مبادىء ابن رشد لا تنطبق على مبادىء الدين الاسلامي ولا على أيّ دين كان خلافاً لما ذكره الأستاذ. اللهمَّ إلا ان تُلطف تلك المبادىء وتُخفف بأن يُحذف منها كل ما لا ينطبق على الدين كما كان يصنع تلامذته المسلمون في الأندلس بعد وفاته. غير اننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك إذا دري به من مكانه الأبدي. ذلك لأنه صرف حياته وبذل النفس والنفيس في تأييد الفلسفة والبرهان فكيف يستحسن إنكار ما صرف حياته في تأييده. وقد كان مبدأه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين. أي إنه كان يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه «فصل المقال» هذه القاعدة الكبرى «نحن نقطع قطعاً ان كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» ـ فكيف يجوز حذف شيء من ذلك «البرهان» الذي

= ذكرناه في الخلاصة المنشورة في صدر الباب الثاني بمثابة «العقل الفعال» الذي ذكره الاستاذ في ردّه. مع ان العقل الفعال هو العقل «الأخير الذي لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد» كما زعم ابن سينا. وأما العقل الفاعل أو «الفاعل» على الاطلاق فهو العقل الأول العام الذي هو شمس العقول والمبادىء كلها. وهذا الإشكال لازم عن قول ابن سينا الذي شرحه الاستاذ.

نصبه الفيلسوف في أرض الأندلس كرايةٍ تلتف حولها العقول لمحاربة الأباطيل.

كلام يتوجه عليه اعتراضان وجواب الجامعة عليهما

وهذا الكلام يتوجه عليه اعتراضان يجب بسطهما للفراغ من هذا الموضوع فراغاً تاماً. (الاعتراض الأول) هذا مفاده «إذا كان العلماء والفقهاء قد كفّروا ابن رشد في الزمن الماضي لاعتقادهم بأن مذهبه لا يوافق الدين فالعلماء والفقهاء الاجلاء في هذا الزمان يخطئونهم في هذا العمل وهذا الاعتقاد. ولذلك لا يكفره العلماء والفقهاء اليوم بل يجلّونه ويعتقدون بمذهبه ويرون انه أفضل من مذهب الإمام الغزالي رحمه الله» فنحن نجيب عن هذا الاعتراض.

إننا في مقدمة الذين يسرهم اتفاق الدين والفلسفة في كل ملة. وإذا كانت السلطة العالية التي في يد سماحة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشريف شيخ المسلمين في القطر المصري والسلطة العليا التي في يد مولانا الأستاذ الأكبر سماحة شيخ الإسلام العام في الاستانة تقرران أنَّ مذهب ابن رشد لا يخالف الأصول الدينية وإنه مفضَّل على مذهب الغزالي فنحن نرجع في كل ما نشرناه عن ابن رشد بهذا الشأن وننحني باحترام أمام هذا القرار. وإنَّ كلمة واحدة من سماحة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر أو من أحد كتّابه كافية لأن تجعلنا نقفل هذا الباب في الحال ونعترف جهراً بخطئنا إذا كان سماحته يعتبر كل ما نشره المنار حقاً وصواباً. ذلك لأننا نرى واجباً علينا الخضوع لأصحاب السلطات المحترمة التي أقيمت للحكم بين الناس وإلا صار العالم فوضى لاختلاف آراء أهله. وأما قبل صدور قرار السلطة العليا التي إليها مرجع الحكم في هذه المسائل فلا نخضع لشيء، ولا نحترم شيئاً غير الدليل والبرهان. لا سيما وإننا على يقين بما نسمعه وما وردنا من الرسائل أن

الراضين عن مقالات المجلة المذكورة لا يبلغون عشر معشار أصحاب القول والرأي في الأمة.

(والاعتراض الثاني) قول بعض القراء مثلاً «كيف يجوز أن يُقال أن مبادىء ابن رشد تخالف أصول الدين مع إنه هو نفسه كان ينادي بالتوفيق بين الفلسفة والدين. أما هو الذي كتب «كتاب فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أما هو الذي كان رسول الوفاق والوئام بين الدين والعلم. فالقول بأن مذهبه مخالف للدين قول يناقض بعضه بعضاً».

والجواب عن هذا يقتضي شيئاً من الاسهاب فنقول:

لا ريب في أن الفيلسوف ابن رشد كان ينادي بالتوفيق بين الدين والفلسفة ولكن طريقته في ذلك طريقة جديدة. وإليك خلاصة قوله في كتابه «فصل المقال» في هذا الموضوع: (أولاً) انه يوجب التأويل لتطبيق الدين على العلم (لا العلم على الدين كما تقدم) فكل شيء لا يقبله العقل والبرهان العلمي يجب تأويله. وأما الإمام الغزالي فإنه كان «يُجيز» التأويل لا يوجبه. وإنما يُجيزه فراراً من الوقوع في «المكابرة» كما قال في الصفحة الخامسة من كتابه تهافت الفلاسفة وذلك متى ظهر ظهوراً واضحاً «بأدلة قطعية» ولكن إذا كان العقل لا يستطيع نقضه بأدلة قطعية فهو لا يؤوله لأن في مقدورات الله كل شيء ممكن ـ ولا يخفى ما بين هاتين القاعدتين من الفرق والبون. وكل واحدة منهما يقوم عليها بناء عظيم. الأولى يُبنى عليها العلم. والثانية الدين.

(ثانياً) انه «أي ابن رشد» كان يقول «ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ـ والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس

وتباين قرائحهم في التصديق - والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما - وكثير من الصدر الأول قد نُقل عنهم انهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وإنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله - ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس - وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة. وهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة - ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذا أخبرته ان الله في السماء اعتقها فإنها مؤْمنة إذ كانت ليست من أهل البرهان. والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قِبل التخيل أعني انهم لا يصدقون الشيءَ إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل - ولذلك ما نرى ان من الناس مَنْ فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤَدي إلى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَن هو من أهل البرهان - وإذا وقع اشكال في ظاهر القول الديني ولم يكن ظاهراً بنفسه للجميع وجب أن يُصرَّح ويُقال انه متشابه لا يعلمه إلا الله. وإن الوقف يجب هنا في قوله عزَّ وجل ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب بالسؤَال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها - والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان وأبى أن يحملها وأشفق منها جميع

الموجودات » انتهى ملخصا بالحرف الواحد من كتابه فصل المقال بنصه العربي الأصلي.

فالتوفيق الذي كان يريده ابن رشد بين الفلسفة والدين مبني إذاً على هاتين الدعامتين (الدعامة الأولى) ان الدين قسمان: باطن وظاهر. فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر. والعامة يجب أن لا تعلم إلا بالظاهر. (والدعامة الثانية) يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلا متى كان في المبادىء أي الأصول الكبرى ـ ولا يخفى ان رجال الدين لا تروقهم هذه القسمة وهذا التأويل. ذلك ان الدين يخرج بهما عن شرعه ويكون مَثله مَثل جسم مرتبط بجسم آخر وهو العلم وعليه أن يتبعه في كل تغيراته العقلية وتحولاته الجدلية حتى ما كان منها ظنوناً وافتراضاً. ولذلك كان الإمام الغزالي ينادي أن هذه الأمور التي تحسبونها فوق العقل وتوجبون تأويلها لاعتقادكم بها كذلك هي من الممكنات والله قادر على أن يجعلها كما قال في كتبه. مثال ذلك مسألة بعث الأجساد ووجود النار الجسمانية « الجحيم عند النصارى » ووجود الجنة « الفردوس السماوي عندهم » والحور وسائر ما وُعد به الناس في الكتب. وإليك ما قاله الإمام الغزالي في هذا الموضوع لتعلم أن بين مبدأ التأويل ومبدأ الملّيين ما بين الأرض والسماء.

قال الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة في الصفحة ٨٤ و٨٦ ما خلاصته بحرفه الواحد « يقول الفلاسفة أن بعث الأجساد ورد الروح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وُعد به الناس أمثلة ضُربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة » فإنه مما يخالف الشرع « إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود جنة ونار كما وصف القرآن. فما

المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية. وكذا الشقاوة. ووجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل والموعود أكمل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع. والألفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة ولكن ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك ما يتقدّس عنه منصب النبوة. وما وعد من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه » انتهى قول الغزالي.

ولا يخفى ان قول الإمام الغزالي هذا في غاية الصواب. فإنه إذا كانت صفات الله تعالى والآخرة كما وردت في كتب الملّيين (المسلمين واليهود والنصارى) فلا ريب ان كل تلك الأمور من الممكنات التي لا يُستغرب حدوثها من الباري عزّ وجلّ. أما قول الفلاسفة بوجوب تأويل تلك الأمور تأويلاً معنوياً فقول يجعل كل الأديان بمثابة « تخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق » كما قال الغزالي. والله سبحانه والأنبياء والكتب المنزّلة تقدسوا وتنزهوا عن هذا الظن. لأن ذلك يكون بمثابة ضرب من الغش والخداع كما يحج بذلك المتكلمون واللاهوتيون خصومهم الفلاسفة. وهذا سبب ابائهم التأويل وإخراج الدين عن معناه وفحواه.

وهنا نصل إلى موضع من أهمّ المواضع في الفلسفة. بل هو أهمها كلها على وجه الاطلاق. ذلك إننا بعدما تقدم نتوقع سؤالاً من القارىء الذي يحب البحث سواء كان مسلماً أو مسيحياً أو إسرائيلياً. وهو هذا: « ماذا نصنع إذاً وبماذا نعتقد. هل نعتقد مع ابن رشد بوجوب التأويل المعنوي أم مع الغزالي بوجوب الاعتقاد بما ورد في الكتب لأن « تفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل » كما قال هذا الإمام الكبير. وكيف

نطبق كل ذلك على العقل والبرهان والعلم الطبيعي أو الوضعي الذي هو أساس العلم في هذا الزمان» ـ والجواب عن ذلك عندنا سهل جداً. ونحن لا نجاوب عن ذلك بما كان يجيب به ابن رشد بأنه لا يجب البحث في هذه المسائل عقلياً. فإن العقل في هذا الزمان لا يعرف حداً لبحثه. ومتى وُضع له حدّ فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله. ولو كان خنقه وقتله أمراً محققاً دائماً في كل مرة لكان الخطب يسيراً من بعض الوجوه. ولكن شيطان العقل قد يتغلب أحياناً على الحاجز الموضوع أمامه فينسفه نسفاً مهما كان قوياً. وحينئذٍ تزلزل الأرض زلزالها وتخرج أثقالها وتسقط مبادىء وتقوم مبادىء. ـ وإنما نجيب على ذلك بهذا الجواب البسيط:

إن العلم يجب أن يوضَع في دائرة «العقل» لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يُوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. وليس يجوز أن يُقال أن هذه القسمة إلى «عقل» و «قلب» بدعة في العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث في كل شيء وكل أصل. فإن العلم نفسه لا يُنكر عجزه في بعض الأحيان. مثال ذلك ان العلم يفترض وجود المادة التي كُون العالم منها لتعليل وجود الكون (وهو ما يسمونه اليوم بالأثير) وهو يفترض أيضاً وجود النفس افتراضاً لتعليل ما لا يُعلل إلا بها من بعض أفعال الإنسان في اليقظة والنوم. فإذا كان العلم نفسه لا يزال إلى اليوم يبني قواعده على افتراض حتى في المسائل العلمية والطبيعية نفسها فكيف يجوز له إنكار «الأمور القلبية» لعدم قيام الدليل منه عليها. وما عدا ذلك فإن هذه «الأمور القلبية» لها «براهين قلبية» كما ان للعقل «براهين عقلية» مثال ذلك شعور كل نفس بوجودها الذاتي فهي تقول: «أنا» وتعرف انها مستقلة قائمة بذاتها. وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر وهي الأمور

التي يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة لا عن وجدان الإنسان نفسه. فهذه «البراهين القلبيَة» بأيٍّ حجة يُنكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره. فالأولى به أن يتركها ولا يُعارضها. وإذا شاء البحث فيها فليبحث لأننا لا نضع له حداً ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها. بل فلينكرها إذا شاء لأنه حر مطلق في أن يتحرك ضمن دائرته كما يشاءُ ولكن لا يجوز أن يتخذ حريته هذه ذريعة إلى العدوان على مبادىء غيره وإيجاب تطبيقها على مبادئه. فإن برهان العلم مخالف لبرهان القلب فلا ينطبق هذا على ذاك. ولا سبيل لإثبات أحدهما من طريق الآخر لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر. ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنباً إلى جنب بسلام وأمان دون أن يسطو أحدهما على الآخر. إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة.

وما قلناه في «العلم» وآلته العقل نقوله في «الدين» وآلته القلب. لأن «القلب» أو الدين أول ما يخطر له الضغط على العلم أو العقل يصيح به العقل صيحة تتضعضع لها كل الدعائم وهي هذه «**دعني وشأني فإنني لا أعتقد بالشيء ولا أعتبره حقيقياً إلا متى شاهدته بعيني وجربته مع باكون تجربة ايجابية وسلبية وأدى إلى نتيجة واحدة**» ـ والقلب أو الدين ينفر من هذه القاعدة المادية الجافة فراره من أعدى أعدائه وأكبر أضداده. لأن هذه القاعدة تهدم كل الأديان على السواء.

فالفرق بين جوابنا هذا وبين جواب أستاذنا الفيلسوف ابن رشد ظاهر كالشمس للعيان. فإن جوابنا هذا يصون كرامة العلم وكرامة الدين معاً إذ يجعل لكل واحد منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاءُ دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر. وأما جواب أبي الوليد فإنه يجعل الدين تابعاً وخادماً للعلم يؤوله كما يشاءُ ويفسره كما يحب. وإذا كان هذا الفيلسوف قد امتاز في جملة مزاياه بالدعوة إلى التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذه

الدعوة كانت من أكبر أسباب نكبته. وعندنا إنها خطأ من عدة وجوه. ونحن نرجح أن هذا المعلم الجليل لو اكتفى بدرس الفلسفة وتدريسها دون أن يدعو إلى موافقتها الدين وتطبيقها عليه وصرَّح بأنه يدرسها ويدرّسها وهو لا يعتدّ بها ولكن تفكهة للعقول وإن الدين رئيسها وسيدها ـ لكفى نفسه شيئا: شيئاً كثيراً من الاضطهاد الذي أصابه والذي استحق شيئاً منه في نظر علماء الدين لأنه رام جعل الدين تابعاً وخادماً للفلسفة.

هذا ما نقوله في الجواب الأول. وهذا القول الأخير يسوقنا إلى رد الأستاذ الثاني وجواب الجامعة عليه لما بينهما من العلاقة والارتباط.

٢

رد الاستاذ الثاني

تمهيد للجامعة

« قبل أن نلخص رد الأستاذ الثاني تلخيصاً يُطلع القارىء على كل أغراضه ننشر مقال الجامعة الأدبي الذي ردّ الأستاذ عليه في هذا الرد بعد نشرنا في صدر الباب الثاني مقالها الفلسفي الذي ردَّ عليه في الردّ الأول. فإن الجامعة بعد نشرها في الجزء الثامن ما نشرته عن ترجمة ابن رشد وفلسفته قالت عَرَضاً على سبيل الاستطراد المقال التالي:

﴿الاضطهاد في النصرانيةوالإسلام﴾ » وهنا تحضرنا مقابلة لا بد منها. وهذه المقابلة هي بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن **تقاليد** الدين. وهذه المقابلة تقتضي سؤالاً وهو: ايّ كان أكثر تسامحاً واقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي.

فمنهم من يرى أن الدين المسيحي كان أكثر تسامحاً من الدين

الإسلامي. لأن بعض علماء النصرانية وكتابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل ومع ذلك لم يضرهم شيء. أما ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة فإنه لم ينكر شيئاً من أصول الدين كما تقدم ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفة لسواه فقامت قيامتهم عليه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي.

« فيردّ عليهم آخرون بقولهم بل أن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. **فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء** يُحرقون **وهم في قيد الحياة** لأنهم أنكروا **ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في اسبانيا**. كلا. وذلك لعدة أسباب. **منها احترامنا العلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذه مع مبادئنا الدينية**. وثانياً ان كل من يدخل **في مذهبنا يكون أخاً لنا**. ونحن **نحترم هذا الاخاء فيه أشد احترام ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا فإننا نجعل للاساءة حداً لا تتعداه**. فنكفره وننفيه ونمنع كتبه. **ولكنا لا نسفك دماءه لأننا نحترم اخاءه**.

« فيردّ عليهم الأولون بقولهم: هل يجب أن يكون التسامح مع القريب فقط أم مع القريب والغريب معاً. ثم ألا تذكرون الحروب والفتن التي قامت بين شعوب المسلمين وحكامهم بسبب الاعتقادات الدينية فأضعفت أمتهم وفرقت كلمتهم. فهل يجوز أن تسموا محاربة شخص واحد وإعدامه محاربة للإنسانية ولا تسموا كذلك محاربة شعب لشعب وامة لأمة ».

« أما نحن فلا نفصل بين هذين القولين ولكننا ننظر إلى هذه المسألة من وجه آخر. وذلك إننا نرى أن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً. وبناءً على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة **أصعب** منه في الطريقة المسيحية. فإن

الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي وذلك بكلمة واحدة وهي « اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وبناءً على ذلك فإن السلطة المدنية في هذه الطريقة إذا تركت للسلطة الدينية مجالاً للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية فضلاً عن قتلهم وسقي الأرض بدمائهم البريئة فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية. **وعلى ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك** إذا بدا منها نقص ولو كان هذا النقص أخف من نقص شقيقتها. لأنه لا نقص أعظم من نقص القادر على التمام ».

« وهنالك اعتبار آخر. وهو أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة ».

هذا كل ما قالته الجامعة في المقال الذي أوجب رد الأستاذ عليها بخمس وثلاثين صفحة. وقبل تلخيص هذا الرد نلاحظ ملاحظتين تمهيداً للكلام (الأولى) ان الجامعة قالت في السطر الثالث « هذه المقابلة هي بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن **« تقاليد الدين »** - فهي إذاً لا تعني بذلك أن المسلمين والمسيحيين اضطهدوا علماءهم دفاعاً عن الدين لأنها تعلم أن المبادىء الدينية المنزهة عن كل شائبة في النصرانية والإسلام براءٌ من وصمة الاضطهاد الذي وقع على العلماء. وإنما تبعة ذلك واقعة على التقاليد الدينية لا على الدين نفسه. وهذه النقطة التي هي أيضاً نقطة أساسية في البحث إذا أنكرها سيئو القصد فإن الفضلاء والنزهاء يذكرونها عند حكمهم للجامعة أو عليها (والثانية) ان الأستاذ أهمل من

كلام الجامعة هذه العبارات المهمة عند تلخيصه ذلك الكلام في مقدمة رده. وهي هذه عن لسان المسلمين يخاطبون المسيحيين «**انكم هل رأيتم في الدين الإسلامي علماء يُحرقون وهم في قيد الحياة لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في اسبانيا. كلا. وذلك لعدة أسباب. منها أولاً احترامنا العلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذه مع مبادئنا الدينية. وثانياً أن كل من يدخل في مذهبنا يكون أخاً لنا. ونحن نحترم هذا الاخاء فيه أشد احترام ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا فإننا نجعل للاساءة حداً لا تتعداه. فنكفره وننفيه ونمنع كتبه. ولكنا لا نسفك دماءه لأننا نحترم أخاءه**».

فهذا القول الذي حذفه الأستاذ من تلخيصه هو أقطع حجة على أن الجامعة لم يكن غرضها في ما كتبته إلا الإنصاف واتباع الحق في أي جانب كان. فقد قالته وهي عالمة انه سيسوء كثيرين من قرائها المسيحيين وخصوصاً رجال الدين ولكن اتباع الحق أحق عندها وأولى. والدليل على أنها لا تخشى في الحق لومة لائم أياً كان ولا يهمها رضى أو غضباً من أي جانب كان رجوعها الآن في بعضه اتباعاً لما تراه حقاً أيضاً. فقد جاء في ذلك القول الذي يُعطي أكليل التسامح للتقاليد الإسلامية لا للمسيحية كما ظن الأستاذ أن المسلمين لم يسفكوا دم أحد من علمائهم عقاباً له على الاشتغال بالعلم والفلسفة. أما الآن فإننا نعترف بخطئنا من هذا الوجه لأننا رأينا الفيلسوف رنان يذكر في كتابه «ابن رشد» اضطهاد الفلسفة في الإسلام في عدة صفحات (من الصفحة ٢٩ إلى ٣٢) ويذكر مهاجمة الفلاسفة في منازلهم في الأندلس لإحراقها وقبل أن يدري بها رجال الشرطة ومن غير انذار ولا محاكمة واحراق الكتب العلمية والفلسفية إلاَّ كتب الحساب والمواقيت وزج العلماء بالسجون لمخالفتهم الأوامر الصادرة بالامتناع من الاشتغال بالعلم والفلسفة. وفي الصفحة ٣٢ يقول إنهم لم يكونوا أحياناً يكتفون بالسجن فكانوا يقتلون العالم كما فعلوا بابن حبيب

الأشبيلي. - وبذلك ينتفي شيء من قولنا السابق عن احترام الاخاء. وقد ذكرنا الآن هذا الأمر لندل القارئ مسلماً كان أو مسيحياً إننا لا نقصد أبداً الاسترضاء والتخفيف بما نذكره هنا ولكننا ننادي بالحق على السطوح كيفما كان وفي أي جانب كان ونقول في هذا المقام ما قاله الأستاذ رنان في (كتابه تاريخ الرسل) للمسيحيين الذين كانوا يضطهدونه لأنه كان يكتب التاريخ كما يعتقد « لا أكتب إلاّ لتقرير الحقيقة ومتى كتب الإنسان لهذا القصد وجب أن لا يعبأ بشيء ولا يتساهل في شيء بل أن يعتبر أنه يكتب لأرض قفراءَ لا ناس فيها. وإلاّ فكل تساهل منهُ إهانة للحقيقة ولصناعة القلم المقدسة ».

وبعد هاتين الملاحظتين نشرع في تلخيص رد الأستاذ الثاني.

رد الأستاذ الثاني - لخص الأستاذ أولاً المقال المنشور آنفاً عن « الاضطهاد في النصرانية والإسلام » ثم قال انه يجاوب عن ذلك بجوابين. جواب إجمالي وجواب تفصيلي.

الجواب الإجمالي - أما الجواب الإجمالي فقد قال فيه قولين. الأول « إن كان الأنجيل قد فصل بين السلطتين (الدينية والمدنية) بكلمة واحدة فالقرآن قد أطلق القيد من كل رأي بكلمتين كبيرتين. قال في سورة البقرة ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ وقال في سورة الكهف ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

« وأما الثاني فاسأل الجامعة في جوابه اين الاضطهاد الواقع اليوم عند المسلمين - يمكن الجامعة أن تعدّ من طلبة العلوم المسلمين مئين في مدارس المسيحيين من جزويت وفرير وأميركان وهي مدارس دينية خصوصاً مدارس الجزويت. فهل يمكنني أن أجد طالباً واحداً مسيحياً في مدرسة

دينية إسلامية. فهل سُمع أن والداً اضطُهد لأنه بعث بولده إلى مدرسة مسيحية يديرها قسوس مسيحيون».

«لولا أن موضوع كلامي محدود باعتبار التسامح بالنسبة إلى العلم والفلسفة وحدهما لذكرتُ لصاحب الجامعة أن يوجد في بلاده طائفتان تعد آحادهما بالألوف وتزعم كل منهما أن لها نسبة إلى الإسلام وهي تعتقد بما لا ينطبق على أصل من أصوله حتى أصل التوحيد والتنزيه عن الحلول ولا تقول بفرض من فروضه المعلومة منه بالضرورة. وأجمع فقهاء الأمة على انهما من قبيل المرتدين والزنادقة لا تؤكل ذبائح أفرادهما ولا يباح لهم أن يتزوجوا من المسلمات وإنما اختلفوا في قبول توبة من تاب منهم ومن العلماء من قال لا تقبل توبته. وهم مع ذلك عائشون بجوار المسلمين ومضى عليهم ما يزيد على تسعمائة سنة وقد كانوا تحت سلطان المسلمين والإسلام في أوج القوة».

الجواب التفصيلي - ثم انتقل الأستاذ إلى الجواب التفصيلي فقسمه إلى ثلاثة أقسام (الأول) نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. (والثاني) تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة. (والثالث) إظهار طبيعة الدين المسيحي وأصوله لإثبات أنها مناقضة للعلم والعقل والمدنية ولنبدأ بتلخيص كل قسم منها.

نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد - قال الأستاذ في صدر هذه النبذة «لم يُسمع في تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين (الآخذين بعقيدة السلف) والاشاعرة والمعتزلة مع شدة التباين بين عقائدهم - نعم سُمع بحروب تُعرف بحروب الخوارج كما وقع من القرامطة وغيرهم وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة - وقد وقعت حروب في الأزمنة الأخيرة تشبه أن تكون لأجل العقيدة وهي ما وقع بين دولة ايران والحكومة العثمانية

والوهابيين ولكن يتسنى لباحث بادنى نظر أن يعرف أنها كانت حروباً سياسية ـ أما الحروب الداخلية التي حدثت بعد استقرار الخلافة في بني العباس واضعفت الأمة وفرّقت الكلمة فهي حروب منشأها طمع الحكام وفساد أهوائهم ـ وأكبر داءٍ دخل على المسلمين في هممهم وعقولهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكومتهم. أقول « الجهلة » وأريد أهل الخشونة والغطرسة الذين لم يهذبهم الإسلام ولم يكن لعقائده تمكن من قلوبهم ».

« ما لنا وللحكام نعرض لهم. على أن هذا الأمر الذي جاءت به الجامعة وألجأتنا إلى الكلام فيه خارج عن الموضوع بالمرة وإلا لأوردنا لها من حروب الطوائف المسيحية بعضها مع بعض وحروبها مع غيرها ما يستغرق أجزاءَ الجامعة بقية هذه السنة. هل أذكرها بما كان يقع في القسطنطينية من سفك الدماء بين الأرثوذكس والكاثوليك على عهد القياصرة الرومانيين؟ هل أذكرها بحادثة برتلمي سنتهلير التي سفك فيها الكاثوليك دماءَ اخوانهم البروتستانت واخذوهم في بيوتهم على غرة وقتلوهم نساءً ورجالاً وأطفالاً ؟ بماذا أذكر الجامعة من أمثال هذه الوقائع التي اسودَّ لها لباس الإنسانية ».

تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة ـ ثم انتقل الأستاذ إلى الموضوع الثاني وقال انه يعتمد في ما يكتبه في هذا الفصل على المؤرخين الأوروبيين لا المسلمين فقال ما نصه:

« قال المستر درابر أحد المؤرخين وكبار الفلاسفة من الأميركان: « إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام. بل فوّضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسام. ورقوهم إلى المناصب في الدولة حتى ان هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنيه » (وهو يوحنا ابن

ماسويه الشهير)[1] وقال في موضع آخر: « كانت إدارة المدارس مفوضة

---

(١) نشرت الجامعة في الجزء التاسع من السنة الثالثة في باب « آثار الشرق القديمة » مقالة عنوانها سوريا حلقة التمدن ذكرت فيها رأياً ابده العالم الفرنسوي المسيوفيكتور برار في كتاب له صدر في هذا العام عنوانه « الفينيقيون والادويسه » وخلاصته أن الفينيقيين كانوا الوصلة المتوسطة بين التمدن القديم واليونان لان قرصان اليونان في جاهليتهم كانوا يخطفونهم من شواطىء صور وصيدا وجبيل وطرابلس ويأخذونهم إلى بلاد الارخبيل اليونانية وهنالك كان هؤلاء الاسرى يعلمون اليونانيين الفنون الفينيقية. فكأن النهضة اليونانية وتمدن اليونان من اصل فينيقي. هذه هي حلقة أولى. وبمناسبة ما ذكره الاستاذ عن اعتماد الخلفاء في بغداد على النساطرة واليهود في الاشتغال بالعلم ننقل ما ذكرته الجامعة في المقالة المذكورة عن الحلقة الثانية وهذا نصه:

واذ ذكرنا الحلقة الفينيقية التي ربطت التمدن القديم بالتمدن اليوناني وكانت أساساً له فإننا نذكر معها مدنية أخرى كانت سوريا حلقة لها أيضاً. وإليك البيان.

لما دب سوس الفناء في التمدن اليوناني والروماني على اثر الانقسامات والمشاحنات الدينية التي قامت بين اهله قامت في العالم دولة جديدة لتجديد شباب العالم وهي دولة العرب. فقيامها كان ضمنا للنظام الازلي الذي تديره اليد الازلية. وكان روم القسطنطينية وروم رومه في تلك الازمان في نزاع شديد بشان طبيعتي المسيح الالهية والبشرية. ففي اوائل القرن الخامس اظهر نسطوريوس بطريرك القسطنطينية رايه في أن طبيعة المسيح البشرية منفصلة عن طبيعته الألهية ولذلك لا يجوز تسمية العذراء مريم والدة الاله » بل يجب أن تُدعى « والدة يسوع » فعارضه في ذلك البطريرك الاسكندري واسقف رومه لاغراض خصوصية غير الأغراض الدينية مما يطول شرحه. ثم اجتمع مجمع افسس وقرر تكفير نسطوريوس وعزله من غير أن يحضر هذا المجمع اساقفة سوريا والشرق لانهم كانوا من حزب نسطوريوسز وكان انصار البطريرك الاسكندري يخشون من ارتفاع كلمتهم. ولما عزل نسطوريوس ونُفي إلى وطنه سوريا تفرق حزبه السوري في أنحاء آسيا كلها وراح رجاله ينشرون معارفهم اليونانية وعقائدهم في جميع الأقطار فبلغوا الهند والصين وبلاد العرب. وقد عرف صاحب الشريعة الاسلامية وابو بكر الصديق بعضاً منهم.

ولما قويت شوكة العرب كانوا يحمون هؤلاء النساطرة لان اعتقادهم بالسيد المسيح كان قريبا من اعتقاد المسلمين به من بعض الوجوه. وربما كان يومئذٍ بين الاعتقادين شيء من العلاقة. فكان النساطرة يستخرجون علوم اليونان ومعارفهم وهم آمنون في حمى الاسلام وراتعون في قصور خلفائه. وهم الذين كانوا اول من ترجم الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية. وهم الذين انشاوا في مدينة ادسبس الواقعة في ما بين النهرين المدرسة المشهورة التي خرج منها العلماء للنهضة البغدادية. وقد ذكر مؤرخو العرب هؤلاء النساطرة فقالوا انهم قوم يحكمون في كل شيء بعقولهم ويفحصون كل الاراء بانفسهم. وقد ذكرنا في ترجمة ابن رشد ان هذا الفيلسوف لم يعرف فلسفة مستقلة الا من الكتب التي ترجموها. فكأنه كُتب لسوريا أن تكون حلقة ثانية بين مدنية اليونان=

مع نبل الرأي وسعة الفكر من الخلفاء إلى النسطوريين تارة وإلى اليهود تارة أخرى. لم يكن ينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالم ولا إلى الدين الذي ولد فيه بل لم يكن ينظر إلاّ إلى مكانته مـن العلم والمعـرفـة. قـال الخليفة العباسي الأكبر المأمون: « إن الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة هم ضياء العالم وهم واضعو قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية ». وقال في موضع آخر: « إن العرب زحفوا بجيش من أطبائهم اليهود ومؤدبي أولادهم من النسطوريين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين». ولست في حاجة إلى ذكر ما أسس الخلفاء والملوك من المدارس وأقاموا من المراصد وما حشدوا من الكتب إلى المكاتب لأن هذا خارج عن بحثنا الآن».

طائفة من العلماء النصارى الذين حظوا عند الخلفاء - «أذكر ممن اشتهر من الحكماء بـالحظـوة عنـد الخلفـاء جيـورجيس ابـن بختيشـوع الجنديسابوري طبيب المنصور كان فيلسوفاً كبيراً علـت منـزلتـه عنـد المنصور لأنه كانت له زوجة عجوز لا تُشتهى فأشفق عليه المنصور وأنفذ إليه بثلاث جوارٍ حسان فردّهن وقال: إن ديني لا يسمح لي بأن أتزوج غير زوجتي ما دامت حية. فأعلى مكانته حتى على وزرائه. ولما مرض أمر المنصور بحمله إلى دار العامة وخرج إليه ماشياً يسأل عن حاله فاستأذنه الحكيم في رجوعه إلى بلده ليدفن مع اباته فعرض عليه الإسلام ليدخل الجنة فقال: رضيت أن أكون مع أبائي في جنة أو نار. فضحك المنصور وأمر بتجهزه ووصلـه بعشرة آلاف دينـار (وهـو المنصـور الدوانيقـي المشهور بالامساك وكزازة اليـد) وأوصى مـن معـه بحملـه إذا مـات في

= ومدنية العرب كما كانت حلقة بين المدنية القديمة والمدنية اليونانية».

الطريق إلى مدافن ابائه كما طلب. ثم سأله عمن يخلفه عنده فأشار إلى عيسى بن شهلاثا أحد تلامذته فأخذه المنصور مكان جورجيس فطفق يؤذي القسوس والبطارقة ويهددهم بمكانه عند الخليفة لينال منهم رغائبه فشعر الخليفة بذلك فطرده.

وممن حظي عند المنصور نوبخت المنجم وولده أبو سهل وكانا فارسيين على مذهب الفرس ثم كانت ذرية مسلمة لأبي سهل وكانوا جميعاً منجمين لهم شهرة في علوم الكواكب فائقة.

وممن حظي بالمكانة العليا عند الخليفة المهدي تيوفيل بن توما النصراني المنجم وكان على مذهب الموارنة من سكان لبنان. وله كتب في التاريخ جليلة ونقل كتاب أميروس إلى السريانية بأفصح عبارة.

وممن ارتفع شأنه عند الرشيد من الفلاسفة بختيشوع الطبيب وجبريل ولده ويوحنا بن ماسويه النصراني السرياني (الذي تقدم في الصفحة ٢١٨ ان الرشيد جعله مديراً لجميع مدارس بغداد). ولآه الرشيد ترجمة الكتب القديمة طبية وغيرها وخدم الرشيد ومن بعده إلى المتوكل. وكان يعقد في داره مجلساً للدرس والمناظرة ولم يكن يجتمع في بيت للمذاكرة في العلوم من كل نوع والآداب من كل فن مثل ما يجتمع في بيت يوحنا بن ماسويه.

وممن علا قدره في زمن المأمون يوحنا البطريق مولى المأمون أقامه كذلك أميناً على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة. كذلك ارتفع شأن سهل بن سابور وسابور ابنه وكانا نصرانيين. وولي سابور بن سهل بيمارستان جنديسابور.

وكان سلمويه بن بنان النصراني طبيباً عند المعتصم ولما مات جزع عليه جزعاً شديداً وأمر بأن يُدفن بالبخور والشموع على طريقة النصارى.
وكان بختيشوع بن جبريل عند المتوكل يوماً فأجلسه بجانبه وكان عليه

درّاعة حرير رومية بها فتق فأخذ المتوكل يحادثه ويعبث بالفتق حتى وصل إلى النيفق وهو ما اتسع من الثوب. ودار الكلام بينهما حتى سأله المتوكل «بماذا تعلمون أن الموسوس «المصاب بخبل في عقله» يحتاج إلى الشد؟ فقال بختيشوع. إذا عبث بفتق دراعة طبيبه حتى بلغ النيفق شددناه. فضحك المتوكل حتى استلقى.

وفي أيام المتوكل اشتهر حنين بن اسحق النصراني العبادي وهو من أشهر المترجين لكتب ارسطو وغيره وامتحن المتوكل صدقه فظهرت له عزيمة لا تفل فأقطعه اقطاعات واسعة. وكان قد عرف بفصاحة العبارة وحسن الترجمة في زمن المأمون وهو فتى فكلفه بترجمة الكتب وكان يعطيه وزن ما يترجم ذهباً. وكانت بينه وبين الطيفوري النصراني محاسدة أفضت إلى طلب الحكم على حنين في مجلس الأساقفة بالحرم من الكنيسة فمات غماً لاضطهاد أهل طائفته له مع عـزتـه وعلـو قـدره عنـد الخليفـة وهـذا الطيفوري أيضاً كان من المقربين عند الخلفاء.

وممن ارتفع شأنه عند الخلفاء والخاصة والعامة في زمنه أيام خلافة الراضي متى بن يونس المنطقي النصراني النسطوري كان متفنناً في جميع العلوم العقلية أخذ عنه أبو نصر الفارابي وانتهت إليه الرئاسة في بغداد وكان من أهل دير قني ونشأ في مدرسة مار ماري وقرأ على روفاييل وبنيامين الراهبين اليعقوبيين.

ومن المقربين عند الخلفاء قسطا البعلبكي من فلاسفة دولة الإسلام وهو نصراني طلبه الخلفاء إلى بغداد لأجل الترجمة ثم يحي بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي انتهت إليه الرئاسة ومعرفة العلوم الحكمية في وقته وقرأ على متى بن يونس وعلى أبي نصر الفارابي.

ومنهم أبو الفرج بن الطيب فيلسوف عالم. قالوا كان كاتب الجاثليق

ومتميّزاً في النصارى ببغداد وكان يقرأ صناعة الطب في البيمارستان العضدي وكان معاصراً للشيخ الرئيس ابن سينا والرئيس يمدح طبه ولا يحمد فلسفته وله كلام فيه.

وممن كانت له المكانة الرفيعة عند الخلفاء والخاصة والعامة ثابت بن قرة الحرَّاني الصابيء من طائفة الصابئين المعروفة وتربى في بيت محمد بن موسى بن شاكر الفلكي المشهور وبلغ في علوم الفلسفة مبلغاً لم يدانهِ فيه غيره وله تآليف كثيرة في المنطق والطب والرياضيات وبلغ عند المعتضد مقاماً تقدم فيه عنده على وزرائه. وولد ثابت هذا سنة إحدى عشرة ومئتين بحرّان. ثم كان ابناه إبراهيم وسنان على قدم أبيهما. ومن حفدته أبو الحسن ثابت بن قرة. وكان ثابت وإبراهيم وسنان صابئين ولهم من المنزلة ما علمت ومدحهم كثير من شعراء المسلمين وهم صابئة.

ماذا أعد للجامعة من الفلاسفة والحكماء من الملل المختلفة الذين وسعهم صدر الإسلام. ولم يضن عليهم بالرعاية والاحترام. هل تريد أن أتمم لها الكلام بذكر كثير من فلاسفة الإسلام المسلمين الذين نالوا أسمى الدرجات وأعلى المقامات عند الخلفاء والملوك. هل أنا في حاجة إلى ذكر فيلسوف الإسلام أبي يوسف يعقوب الكندي وهو بصري الأصل. ابن الأمير إسحق الذي كان أميراً للمهدي والرشيد على الكوفة وهو من ذرية الأشعث بن قيس أحد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عالماً بالطب والفلسفة والهيأة والحساب والموسيقى واشتغل بالترجمة كما اشتغل غيره بها فترجم كثيراً من كتب الفلسفة وأوضح الغامض منها وكانت له المكانة العليا عند المأمون والمعتصم وولده أحمد. هل أنا في حاجة إلى ذكر بني موسى بن شاكر محمد وأحمد والحسن الذين اشتغلوا في مساحة الكرة الأرضية ومعرفة محيطها وقطرها وما كان لهم من المنزلة عند الأمراء والخلفا؟ أأذكر ابن سينا ومنزلته في قومه ووصوله إلى مسند الوزارة عند

شمس الدولة؟ أم أذكر الفارابي وما كان له من المكانة عند سيف الدولة بن حمدان.

لا ريب أن أبا العلاء المعري يصلح أن يكون رجلاً ممن نعنى بنشر تراجمهم وقد قال ما لم يقل بمثله فولتير وروسو وقد مات مع ذلك على فراشه وقبره اليوم مزار يُرحل إليه في بلده.

أظن أنه يسهل بعد سرد ما عددناه أن يعرف قراءُ الجامعة أن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد وهو ميزان احترام العلماء للعلم. ويسهل عليَّ أن ألتمس العذر للجامعة بأنها عندما كتبت ما كتبت تمثلت لها بعض حوادث قيل أنها حدثت للدين وما حدثت له. بل كان سبب حدوثها أما سياسة خرقاء. أو جهالة عمياء أو تأريث بعض السفهاء.

طبيعة الدين المسيحي وأصوله - وبعد ذلك انتقل الأستاذ إلى القسم الثالث وهو «طبيعة الدين المسيحي وأصوله» ليثبت أن هذا الدين ينافي المدنية والعقل والاعتقاد بنواميس الكون فقال في ذلك ما خلاصته.

الأصل الأول للنصرانية الخوارق - «أول أصل قام عليه الدين المسيحي وأقوى عماد له هو خوارق العادات (العجائب أو المعجزات) تقرأ الأنجيل فلا تجد للمسيح عليه السلام دليلاً على صدقه (كذا) إلاَّ ما كان يصنع من الخوارق (العجائب) وعددها في الأنجيل يطول شرحه (كذا) - ثم أنه جعل ذلك دليلاً على صحة الدين لمن يأتي بعده - وإذا تتبعت جميع ما قال الأولون من أهل هذا الدين تجد خوارق العادات من أظهر الآيات على صحة الاعتقادات - وزاد الأنجيل على هذا أن الإيمان ولو كان مثل حبة خردل كافٍ في خرق نواميس الكون كما قال في الاصحاح السابع عشر من متى. «فالحق أقول لكم لو كان لكم إيمان مثل

حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شيء غير ممكن لديكم »[1].

الأصل الثاني للنصرانية سلطة الرؤساء - « وبعد هذا الأصل أصل آخر وهو السلطة الدينية التي مُنحت للرؤساء على المرؤوسين في عقائدهم. وقد أحكم هذه السلطة ما ورد في ١٦-١٩ من أنجيل متى: « اعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات » - فليس المعتقد حراً في اعتقاده ينصرف في معارفه كما يرشده عقله بل عينا قلبه مشدودتان بشفتي رئيسه ».

الأصل الثالث للنصرانية ترك الدنيا - « وبعد هذين الأصلين أصل ثالث وهو التجرد من الدنيا والانقطاع إلى الآخرة - والحث على الرهبانية وترك الزواج وفي ذلك قطع النسل البشري » وقد استشهد المؤلف على ذلك بآيات من الأنجيل منها: لا تقدرون أن تخدموا ربين الله والمال - لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون - لأن الغد يهتم بما لنفسه - لا تقتنوا ذهباً وفضة ولا نحاساً ولا مزوداً ولا ثوبين ولا أحذية ولا عصاً إلخ. وقوله عن الرهبانية « يوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات. مَن استطاع أن يقبل فليقبل ».

الأصل الرابع للنصرانية الإيمان بغير المعقول - « وبعد هذه الأصول أصل رابع وهو عند عامة المسيحيين أصل الأصول لا يختلف فيه كاثوليك ولا أرثوذكس ولا بروتستانت وهو أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها وأن من الدين ما هو فوق العقل بمعنى ما يناقض أحكام العقل وهو مع

---

(١) الجامعة: تأمل في الوفاق الذي بين هذا الكلام وكلام الامام الغزالي لما كان يقول ان كل شيء ممكن عند الله وعلى هذا القول بنى مذهبه في نقض الفلسفة.

ذلك مما يجب الإيمان به. قال القديس انسيلم « يجب أن تعتقد أولاً بما يُعرض على قلبك بدون نظر ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدتَ » - فكأن معنى الفهم أن يخلق المؤمن لنفسه ما يسلي به نفسه على إيمانه بغير المفهوم ».

الأصل الخامس احتواءُ الكتب المقدسة كل ما يحتاج البشر إليه - « ثم ينضم إلى الأصول الأربعة خامس وهو ان الكتب المعروفة بالعهد القديم والعهد الجديد تحتوي على ما يحتاج البشر إلى علمه في المعاش والمعاد - قال تيرتوليان « إن الله علمنا بالوحي كل ما أراد أن نعلمه من الكون فالكتاب المقدس يحتوي من العرفان على المقدار الذي قدّر للبشر أن ينالوه - وقال بعض فضلائهم: إنه يمكن أن يؤخذ فن المعادن بأكمله من الكتاب المقدس ».

الأصل السادس التفريق بين المسيحيين - « ينظم تلك الأصول كلها أصل سادس وهو الذي ورد في الإصحاح العاشر من أنجيل متى « لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً فإني جئت لأفرق الإنسان ضد ابيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. - وروح الشدة التي جاءَت في قوله « لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً إلخ » هي التي بقي أثرها في نفوس الأولين من المعتقدين بالدين المسيحي وعفت على أثار ما كان يصح أن تستشعره النفوس من بعض الوصايا الأخر ».

نتائج هذه الأصول - وبعد أن ذكر الأستاذ في كلامه على هذه الأصول إنها كلها تناقض الاعتقاد بنواميس وشرائع الكون انتقل إلى إظهار نتائجها فقال « من هنا أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون وصدوا عن سبيل النظر فيه اظهاراً للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شيء سواها وإذا خطر على قلب أحد خاطر سوء يرمي إلى معارضة شيء

من أمور الإيمان المقرَّرة وجب قطع الطريق على ذلك الخاطر ولم يجز في شأن صاحبه هوادة ولا مرحمة كما أفهمه المسيح بعمله على حسب ما ورد في الأنجيل. فقد قيل له « أمك واخوتك واقفون خارجاً طالبين أن يكلّموك. فأجاب وقال للقائل له من هي أمي ومن هم أخوتي. ثم مدَّ يده نحو تلاميذه وقال ها أمي واخوتي » ونحو ذلك مما يدل على وجوب المقاطعة بين من يعتقد بالدين المسيحي ومن يحيد عن شيء من معتقده - وتقرر عند القوم ان الجهالة أم القوى - ومنعت الكنيسة ان ينشر التعليم بين العامة - ولما ظهرت ذات الذنَب التي تُنسب إلى هالي في سنة ١٦٨٢ اضطربت لظهورها أوروبا ولجأوا إلى البابا واستجاروا به فأجارهم وطردها من الجو فولت في الفضاء مذعورة من لعنته ولم تعد إلاَّ بعد خمس وسبعين سنة ؟ ؟ ».

ثم أشار الأستاذ إلى الفتن الدموية التي قامت بين المسيحيين في الاسكندرية بشأن المعتقدات وكيف أنهم قتلوا ابنة وثنية تسمى هيباتي كانت في الاسكندرية تشتغل بالعلوم والفلسفة. وانتهى إلى هذا الحكم: إن من لم يتبع المسيح عندهم فهو هالك والهالك لا يستحق الحياة. - وإذا كان الله يسلب الحياة جزاءً على اختلاس الرجل شيئاً من مال نفسه لم يقدمه هدية للرسل (إشارة إلى حادثة حنانيا وامرأته في أعمال الرسل) فكيف تكون الحياة من حقه إذا خالف خلفاء الله في الأرض ».

« قال البابا أنوسان الثالث عند الكلام في مصادرة الذين يخالفون العقيدة الكاثوليكية: « لا يجوز أن يترك لأولاد الجاحدين سوى الحياة. وترك الحياة لهم منٌّ وإحسان ».

مقاومة النصرانية للعلم وديوان التفتيش - ثم شرع الاستاذ في شرح مقاومة النصرانية للعلم وانشاؤها ديوان التفتيش في اسبانيا لذلك. فقال « أنشئت المراقبة على المطبوعات وحتم على كل مؤلِّف وكل طابع أن

يعرض مؤلَّفه أوِ ما يريد طبعه على القسيس أو المجلس الذي عُيِّن للمراقبة وصدرت أحكام المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئاً لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئاً لم يأذن المراقب بنشره » وأنشئت محكمة التفتيش لمقاومة العلم والفلسفة عندما خيف ظهورهما بسعي تلامذة ابن رشد وتلامذة تلامذته خصوصاً في جنوب فرنسا وإيطاليا. وقد أنشأت هذه المحكمة الغريبة بطلب الراهب توركمادا. وقامت بأعمالها حق القيام. ففي مدة ثماني عشرة سنة من سنة ١٤٨١ إلى سنة ١٤٩٩ - حكمت على عشرة آلاف ومئتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا وهم أحياء فأحرقوا وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير فشهروا وشنقوا وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشرين شخصاً بعقوبات مختلفة فنفذت. ثم أحرقت كل توراة بالعبرية.

« ماذا كانت وسائل التحقيق عند هذه المحكمة « المقدسة »؟ وسيلة واحدة هي أن يحبس المتهم وتجري عليه أنواع العذاب المختلفة بآلات التعذيب المتنوعة إلى أن يعترف بما نسب إليه عند ذلك يصدر الحكم ويعقبه التنفيذ. قرر مجمع لاتران سنة ١٥١٢ أن يلعن كل من ينظر في فلسفة ابن رشد [٢] وطفق الدومينكان يتخذون من ابن رشد ولعنه ولعن من ينظر في كلامه شيئاً من الصناعة والعبادة لكن ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب العلوم من كل طبقة من تلمُّس الوسائل للوصول إلى شيء من كتبه وتحلية العقول ببعض أفكاره.

« اشتدت محكمة التفتيش في طلب أولئك المجرمين طلاب العلم والسعاة إلى كسبه ونيط بها كشف البدعة والحكم فيها مهما اشتد خفاؤها - في المدن. في البيوت. في السراديب. في الانفاق. في المخازن. في المطابخ. في المغارات. في الغابات. وفي الحقول. فوفت بما كلفت به مع البهجة

(٢) راجع السبب الذي انعقد له مجمع لاتران في الصفحة ٧٩ سطر ١٤

بالسرور اللائقين بأصحاب الغيرة على الدين عملاً بالقول الجليل « ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً ».

« كان يؤخذ الرهبان في صوامعهم والقسوس في كنائسهم والاشراف في قصورهم. والتجار بين بضائعهم. والصناع في مصانعهم. والعامة في بيوتهم. ومزارعهم. وحيثما وجدوا. وأينما ثقفوا. ويوقفون أمام المحكمة وتصدر الأحكام عليهم يوم اتهامهم.

قرر مجمع لاتران أن يكون من وسائل الاطلاع على أفكار الناس الاعتراف الواجب اداؤه على المذهب الكاثوليكي أمام القسيس في الكنيسة (أي الاعتراف بالذنوب طلباً لغفرانها) تذهب البنت أو الزوجة أو الأخت لأجل الاعتراف بين يدي القسيس يوم الأحد فيكون مما تسأل عنه عقيدة أبيها أو زوجها أو أخيها وما يبدو من لسانه في بيته وما يظهر في أعماله بين أهله. فإذا وجد القسيس متلقي الاعتراف شيئاً من الشبهة في طلب العلم غير المقدس على من سأل عنه رفع أمره إلى المحكمة فينقضّ شهاب التهمة عليه فإذا سأل عن الشاهد الذي عول عليه في اتهامه لا يُجاب وإنما يقام التعذيب مقام شخص الشاهد وهو من أهله حتى يعترف.

« أوقعت هذه المحكمة المقدسة من الرعب في قلوب أهل أوروبا ما خيل لكل من يلمع في ذهنه شيء من نور الفكر إذا نظر حوله أو التفت وراءه ان رسول الشؤم يتبعه وان السلاسل والأغلال أسبق إلى عنقه ويديه من ورود الفكرة العلمية إليه. وقال باغليايس ما كان يقوله جميع الناس لذلك العهد. « يقرب من المحال أن يكون الشخص مسيحياً ويموت على فراشه ».

حكمت هذه المحكمة من يوم نشأتها سنة ١٤٨١ إلى سنة ١٨٠٨ على ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة منهم نحو مائتي ألف أحرقوا بالنار أحياء.

اضطهاد المسيحية للمسلمين واليهود والعلماء - « لما كان ابن رشد هو الينبوع الذي تفجر منه ماءُ العلم والحرية في أوروبا على زعم[٣] القسوس وكان ابن رشد استاذاً يتعلم عنده كثير من اليهود صُبَّ غضب الكنيسة على اليهود والمسلمين معاً. فصدر الأمر في ٣٠ مارس سنة ١٤٩٢ بأن كل يهودي لم يقبل المعمودية في أي سن كان وعلى أي حال كان يجب أن يترك بلاد اسبانيا قبل شهر يوليو وفي فبراير سنة ١٥٠٢ نُشر الأمر بطرد المغاربة (المسلمين) من إشبيلية وما حولها.

« ألا يعجب القارىءُ إذا رأى أن برونو يُحرق بالنار حيّاً بعد حبس طويل سنة ١٦٠٠ لأنه قال بقول الصوفية في وحدة الوجود وقال ان هذا العالم يحتوي على عوالم كثيرة. الحمد لله رب العالمين.

« ظهر القول بكروية الأرض - ذلك الأمر الذي عرفه المسلمون وصار رأياً لهم في أول خلافة بني العباس ولم تتحرَّك له شعرة في بدن - فأحدث اضطراباً شديداً في عالم النصرانية.

« هل يصدق القارىءُ أن ما قصده كريستوف كولمب من السفر في المحيط الاطلانطيكي لعله يكتشف أرضاً جديدة كان من الأمور التي اهتمت لها الكنيسة وحكم مجمع سلامانك بأنه مخالف لأصول الدين ثم أعيد النظر فيه وعُرض على أقوال الأباء من كريزيستوم واوغستين وجيروم وغريغوار وبازيل وأنبرواز وعلى رسائل الرسل والأناجيل والنبوات والزبور والأسفار الخمسة ولم ينتج هذا العرض شيئاً. ولكن ساعده على ما قصد بعض الملوك رغم الكنيسة كما هو معلوم. قال كريستوف كولمب. إن الذي أوحى إليه هذا القصد النبيل هي كتب ابن رشد. من

---

(٣) يلوح لنا هنا انّ كلمة « زعم » خطأٌ مطبعي وان الصواب « رغم » لان القسوس لا يزعمون ذلك وإنما ارغموا بقبوله.

هنا نفهم لم قامت له الكنيسة وقعدت.

مقاومة الكنيسة للحقن تحت الجلد. ـ ثم قال الأستاذ انه لما اكتشفت طريقة الحقن تحت الجلد قاومتها الكنيسة أشد مقاومة وعادت هذه الشدة عند اكتشاف التلقيح بالجدري.

مقاومة تسهيل الولادة ـ «أي مقاومة لم يلاقها اكتشاف تخدير المرأة عند الولادة حتى لا تحس بألم الطلق. اكتشاف أميركاني. رأت حضرات القسوس فيه انه يخلص المرأة من تلك اللعنة أو تلك العقوبة التي سجلت عليها في سفر تكوين. إذ جاء في الأصحاح الثالث منه. وقال للمرأة تكثيراً أكثر اتعاب حملك بالوجع تلدين أولاداً».

مقاومة السلطة المدنية وحرية الاعتقاد «نشر البابا منشوراً في سنة ١٨٦٤ جاء فيه لعن كل من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية أو جواز ان يفسر أحد شيئاً من الكتب المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة أو يعتقد بأن الشخص حر فيما يعتقد ويدين به ربه».

مقاومة الجمعيات العلمية والكتب ـ وهنا ذكر الأستاذ أن الكنيسة كانت تلغي الاجتماعات والاكاذميات «لا لشيء كان فيها سوى هداية البشر إلى منافعهم وتنوير بصائرهم بكشف ما احتجب عنهم من سر الخليقة بالبحث النظري ومن الطريق العقلي من غير استشارة المسيطر الإلهي وهو الكنيسة».

البروتستانت والإصلاح ـ ثم قال: إن الإصلاح البروتستانتي لم يكن أكثر تساهلاً من الكنيسة الرومانية فإن كلفين أمر بإحراق سيزفيت في جنيف. وأحرق فايتي في تولوز سنة ١٦٢٩. وكان لوثير أشد الناس إنكاراً على من ينظر في فلسفة أرسطو وكان يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذاب ونحو ذلك من الألقاب التي لا بأس بها إذا صدرت من

أهل الغيرة على الدين في طريق الدفاع عنه؟؟ وكان كلفين أقلَّ شتماً للفيلسوف من لوثير لكنه لم يكن أحسن ظناً به ولا أوسع صدراً لمن يطلع على شيء من كتبه (كذا) وكان علماء المسلمين يلقبون هذا الفيلسوف « المعلم الأول » فتأمل الفرق بين الفريقين[٤].

قالوا: « البروتستانت قاموا يطالبون بالإصلاح. إلاَّ أنهم لم يبطلوا أصلاً من الأصول الستة التي تقدمت غير قولهم يمنع غلو الرؤساء في سلطتهم المبنية على الأصل الثاني. ولهذا لم يكن مذهب الإصلاح أخف وطأة على العلم ولا أفضل معاملة له من الكاثوليك لأن كلا المذهبين يرجع إلى طبيعة واحدة هي القائمة على الأصول الستة.

« لو كنتُ ممن يحب الجدال في الدين لعددتُ فيما ذكرته من عناصر الدين المسيحي ما تضمنه قول بعض الناقدين عند الكلام على الحروب المسيحية واضطهادات الكنيسة « ما أهون الدم على من يمثل في عبادته أكل الدم وعلى من يعتقد أن خلاص العالم الإنساني من الخطيئة إنما كان بسفك الدم البرىء على يد المعتدي الأثيم » لكني في بحثي هذا لا أريد أن استعمل قوةَ الخيال ولا أن أذكر ما يعدُّ من قبيل الجدال وإنما آتي بما هو حكاية حال ليس للناظر فيها مقال.

الفصل بين السلطتين في المسيحية ـ « بقي علينا الكلام فيما جعلته الجامعة

---

(٤) قال حجة الاسلام الامام الغزالي في أول كتابه تهافت الفلاسفة « وانما مصدر كفرهم (أي الفلاسفة) سماعهم اسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وأطناب طوائف متبعيهم وضلالهم وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ويعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة » ولذلك « تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم » إلى ان قال: « وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابي أبو نصر وابن سينا. فلنقتصر على ابطال ما أختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال » (يعني أرسطو وسقراط وبقراط وأفلاطون).

أساساً للفصل بين السلطتين الدينية والملكية » وهنا يستغرب الأستاذ إمكان هذا الفصل فيسأل « كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية وتقف بها عند حدها والسلطة الدينية إنما تستمد حكمها من الله ثم تمدّ نفوذها بتلك القوة إلى أعماق قلوب الناس وتديرها كيف تشاء - نعم هذا الفصل يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها ».

ثم قال ان قول الأنجيل « أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله » لا يُراد به الفصل بين السلطة الدينية والزمنية وإنما معناه « ان صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئاً فادفعوه له أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته فلا تعطوا منه لقيصر شيئاً. والعلم ليس مما عليه طابع قيصر بل عليه طابع الله. فلا يمكن أن يكون العلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية. فأي تسامح مع العلم في هذا ».

اعتقاد الأستاذ في المسيح والمسيحية - ثم ختم الأستاذ بإظهار اعتقاده في المسيح والمسيحية فقال « انا نعتقد أن المسيح روح الله وكلمته ورسوله إلى بني إسرائيل بُعث مصدقاً لما بين يديه من التوراة وجاءهم من الدين بما فيه هدى لهم ورشاد في شؤون معاشهم ومعادهم ولم يطالبهم بتعطيل قوة من قواهم التي وهبهم الله تعالى إياها بل طالبهم بشكر الله تعالى عليها ولا يشكر حق الشكر إلاّ باستعمالها جميعها فيما أعدّها الله له والعقل من أجلّ القوى بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه. وكل ما صح عندنا عن السيد المسيح لا يخالف شيء منه هذا الذي نعتقد. فإن صحَ عنه شيء يكون في ظاهره مخالفة لهذه الأصول أمكننا تأويله حتى يرجع معناه إليها أو وكلنا الأمر فيه إلى الله وقلنا

« لا علم لنا إلاّ ما علمتنا ».

« الدين دين الله وهو دين واحد في الاولين والآخرين لا تختلف إلا صوره ومظاهره واما روحه وحقيقة ما طولب به العالمون اجمعون على السن الانبياء والمرسلين فهو لا يتغير ـ ايمان بالله وحده واخلاص له في العبادة ومعاونة الناس بعضهم لبعض في الخير وكف اذاهم بعضهم عن بعض ما قدروا. وهذا لا **ينافي الارتقاء في الدين بارتقاء عقول** البشر واستعدادهم لكمال الهداية. ونعتقد أن دين الاسلام جاء ليجمع البشر كلهم على هذه الاصول ومن اهمّ وظائفه ازالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب ودعوتهم إلى الاتفاق والاخاء والمودة والائتلاف وهذا ما عمل عليه المسلمون قرناً بعد قرن بحسب قوة تمسكهم بالاسلام.

« فاذا سأل سائل. اذا كان ذلك الذي قدمت فيما سبق هو اعتراف فضلاء الاوربيين انفسهم في منافاة طبيعة الدين للعلم واشتداده في معاداته فما هذا الانقلاب الذي حصل في أوربا وما هذا التسامح الذي يتمتع به العلم اليوم في اقطارها؟ فجوابه في الكلام على الامر الرابع مما ذكرت الجامعة وهو يكون بعد عرض طبيعة الدين الاسلامي.

جواب الجامعة الثاني

(تمهيد)

﴿الجامعة﴾ هذا هو ردّ الاستاذ الثاني نقلناه باختصار قليل وعليه نجيب.

بعد مطالعتنا هذا الرد الطويل عرتنا عاطفتان، الأولى عاطفة الدهشة والثانية عاطفة الأسف.

أما عاطفة الدهشة فهي لحيرتنا في غرض الاستاذ مما كتبه في الاعتراض على أصول الديانة المسيحية وتهكمه على كتبها. ونحن نعلم أن الاستاذ لا يقصد الطعن لأنه أرفع من ذلك ولا إبطال أصول الأديان لأنه يعلم أن العقلاء لا يعترضون عليها ولا يبحثون فيها كما قال ابن رشد (الصفحة ٥٢ السطر ١٩) لأنها كلها لا غرض منها عند الذين «يُحسنون تأويلها» إلا الحث على الفضائل. فما هو غرضه إذاً. هل غرضه أن يثبت أن الاكليروس المسيحي قد اخطأ في ما مضى من الزمن في فهم الكتب المسيحية وتأويلها ولذلك صبغ تاريخه بالدم وحشاه بالصغائر؟ إذا كان هذا هو غرض الاستاذ فنحن معه لأن هذا الأمر حقيقة لا شك فيها وقد قالت الجامعة في هذا العام أشد من ذلك بكثير. وحسبها أنها عرَّبت كتاب تاريخ المسيح والرسل للفيلسوف رنان الذي ترتعد من ذكره فرائص المتغطرسين والمتعصبين من رجال الدين. ولكن لو كان هذا غرض الاستاذ لكان ذَكَرَه ولو في عبارة واحدة في كلامه. ولو ذكره الاستاذ في عبارة واحدة على الأقل لنفى عن فضيلته تهمة التحامل على عواطف فريق كبير من أخوانه المسيحيين الذين كانوا علقوا به آمالاً كثيرة وعهدوا أنه أجرأ وأشجع من هذا. ولكان استحق عند الأجيال الآتية شيئاً من الشرف الذي ناله ابن رشد بتصريحه في كتابه تهافت التهافت «إن كل الأديان حق لأنها تحث على الفضائل ولكن يجب تأويل اصولها ومبادئها «أحسن» تأويل» ـ ولذلك اسفنا نحن مريدو الاستاذ وعارفو فضله ونزاهته من صدور ذلك عنه.

وليس السبب في هذا الأسف وتلك الدهشة الاستياء مما نشره الاستاذ من القول الجارح للعواطف المسيحية. كلا فإن هذا عندنا وجوده وعدمه سيان. لأننا والحمد لله لسنا من الذين يتاجرون بالأديان لنقول إن الجامعة غرضها الدفاع عن الدين. بل هي أرفع من ذلك بكثير. وقد اثبتنا في ما

تقدم أن المبادىء الدينية المنزهة عن كل شائبة في الاسلام والنصرانية أقوى من أن تحتاج إلى دفاع. فليس يهمّ عقلاء المسيحيين أن يُقال في دينهم كل ما يُقال كما أن عقلاء المسلمين الحقيقيين لا يهمهم كل ما يُقال في دينهم أيضاً لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقوال كلها ليست سوى هباء منثور ذاهب في الهواء. وإنما الذي يهمنا نحن مسلمين ومسيحيين واوجب اسف الجامعة ودهشتها رؤيتنا أن العدو الألد للدين الاسلامي والدين المسيحي يستطيع أن يأخذ أقوى اسلحته من رد الاستاذ ويهدم به كل الأديان على السواء.

ذلك أن العدو الحقيقي للاسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها. فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد. وهذا العدو اللدود تطربه اصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثلج صدره سروراً كلما رآها تكفّر بعضها بعضاً ويطعن بعضها على بعض. وهذا العدو الذي يتهددها كلها على السواء. والذي يود لو استطاع ان يهدمها كلها. والذي إذا استطاع هدْم احداها هَدمَ معها الباقيات بلا مراء: هو «المبادىء المادية المبنية على البحث «بالعقل» دون سواه.

فالمسيحية والاسلامية تتصالحان تصالح الشقيقتين أمام هذا العدو الذي يتهددهما معاً وإلا جرفهما معاً. ولذلك لا يستجيز عقلاؤهما في هذا الزمان الكلام في اصولها ومبادئها لئلا يُعطي كلامهم لذلك العدو سلاحاً يحاربهما به. ذلك لأنهم يعتقدون أن العقل متى هدم المسيحية هدَم الاسلام أيضاً. ولا يبقى حينئذٍ بعدهما إلا ما يبقى من الطيب في القارورة بعد ذهابه منها. أي رائحة كل دين بحسب درجته من السمو والكمال في المجتمع الانساني.

وربَّ قائل يقول إن الأديان لا تُهدم لأن أصولها مطبوعة في قلب

الانسان لا في الكتب. فلا خوف على الأديان في الأرض ما دام الانسان انساناً. ولذلك لا يجب وضع حدّ للعقل وصدّه عن البحث فيها.

فنجيب على ذلك أننا بسطنا رأينا في ذلك في الصفحة ٢١٠ عند كلامنا على «العقل والقلب». وليس كلامنا الآن فيه لأننا في مقدمة الذين يطالبون بحقوق «العقل» ولكننا نضيف إليها حقوق «القلب» أيضاً. وإنما كلامنا هنا في أن لكل دين أصولاً وشرائع. وهذه الأصول والشرائع منها «ما يعم ومنها ما يخص» كما قال ابن رشد (الصفحة ٥٣) وأن هذا الذي يعم والذي يخص لا غرض منهما إلا الحث على الفضائل. فالفضائل إذاً هي أساس الشرائع. وإذا كان في الشرائع أقوال متعارضة متناقضة أو متشابهة (وهي موجودة في كل كتاب) فالواجب على الحكيم العاقل «أن يتأولّها أفضل تأويل» كما قال ابن رشد (الصفحة ٥٤) أي يجعل النتيجة الخارجة منها فضيلة لا رذيلة. وبناءً على ذلك تُنزَّه الكتب الدينية عن كل كلمة تضرُّ أو تسوء. وإذا كان بعض أهلها في الزمن الماضي قد أساءوا فهمها وتأويلها لجهلهم أو لاغراض سياسية أو لضعف الطبيعة البشرية فلا يجب أن يُقال أنها باطلة كاذبة تعطّل قوى الانسان. وإنما يجب القاء التبعة في ذلك على الذين لم يفهموها للغرض الذي وُضعت له (كما صنعت الجامعة في نسبتها اضطهاد ابن رشد إلى الحسد لا إلى الدين) ـ وبذلك تصير الأديان كلها طرقاً للفضيلة والصلاح والوئام لا للفساد والجهل والبغض: هذا هو الغرض من الأديان. وهذا هو سبيل الحكماء والعقلاء معها كما قال ابن رشد رحمه الله. فكل باحث يؤول القواعد الدينية والآيات تأويلاً يقصد بها جهتها الضعيفة المضرة لا جهتها الفاضلة النافعة ويلقي تبعة ذلك الضرر على نفس الدين لا على البشر الذين اساءوا استعماله يخطىء إلى جميع الأديان على السواء. لأن جميع الأديان لا تسلم من حوادث كتلك الحوادث وتأويل كذلك التأويل. ومتى

عمت هذه الحالة الاديان كلها فماذا يبقى منها. وهل تسلم المسيحية وحدها أو الاسلام وحده من هذا الطوفان الهائل. كلا ثم كلا. إن الاسلامية والمسيحية شقيقتان مرتبطتان بعضهما ببعض. فكأنهما توأمان متصلان ـ دوديكا ورادیكا. بل أن التوأمين قد يُفصلان كما فصلهما الدكتور دوّين الفرنسوي في هذا العام فتموت دوديكا وتبقى راديكا. وأما الاسلامية والنصرانية فالعدو الذي يقتل احداهما يقتل الأخرى معها لأن دعائمهما مشتركة من عدة وجوه. وقد ذكرنا ذلك العدو الهائل الذي صار له السلطان والقوة في هذا الزمان.

وإذا طلب منا القارىء مثالاً على ما تقدم فنحن نورد له مثالاً واحداً ونكتفي به لأننا لا نريد الإطالة في موضوع كهذا الموضوع. مثال ذلك ما أورده الاستاذ في الصفحة ٢٢٧ السطر ٣ وأوله اسوأ تأويل. فإن المسيح كان في ذات يوم في بعض النواحي يعظ ويعلّم وفكره منصرف إلى أمر واحد وهو تأييد مبادىء الخير التي يدعو الناس إليها والتأمل في العثرات العظيمة التي في سبيلها ونفسه مستغرقة في حماسة الحقيقة والوعظ والألم من تلك العثرات. وإذ جاءه قوم يقولون له: « أمك واخوتك واقفون خارجاً يطلبونك » فأجابهم بحماسةٍ « من هي أمي ومن هم اخوتي « ثم أشار إلى تلاميذه والذين كانوا يسمعون وعظه وقال) ها أمي وإخوتي » ـ وقد ورد مثل ذلك تقريباً في القرآن. فإنه يظهر أنَّ بعضاً من رفاق سيد العرب الجليل ومجدّد حياة تمدن الشرق « صاحب الشريعة الاسلامية » كانوا أحياناً يتقاعدون عن محاربة الوثنيين لنصرة الدين والحق تشاغلاً بأولادهم ونسائهم وأموالهم فجاء في القرآن لهذا الغرض « إنما أولادكم وأموالكم فتنة » ـ نقول فيكف يجب هنا تفسير آية الانجيل وآية القرآن المتشابهتين. هل يجب أن يفسرهما العقلاء محترمو الأديان والمعتقدات بأنهما تدوسان أشرف عاطفة للانسان والهيئة الاجتماعية نعني العاطفة العائلية والبنوية التي

يُبنى عليها الاجتماع في هذا الزمان. ولماذا هذا التفسير وما الفائدة منه. نحن نعلم أنه لا فائدة منه إلا « للزنادقة الذين يرومون ابطال الشرائع والفضائل » كما قال ابن رشد(الصفحة ٥٤) فالواجب إذاً تأويلهما تأويلاً حسناً تخرج منه فضيلة. فيُقال مثلاً إن الآيتين تعلمان الناس ثلاث فضائل (الأولى) وجوب حب الحق سواءً كان مع الانسان أو عليه وتفضيله على كل شيء حتى على نفس الانسان وأهل بيته (والثانية) الدلالة على أن عالم المصالح قد انتهى وابتدأ عالم المبادىء ذلك العالم الذي ينتصر فيه الفكر على كل شيء ويكون له المقام الأول فيه (والثالثة) إن العناصر المختلفة (وكانوا في أيام المسيح بين سامريين ويونان ويهود وعشارين يجتمعون لسماع وعظه) إذا جمعتها جامعة الفكر والحق والتهذيب صارت بالرغم عن تباين عناصرها واختلاف لغاتها وعاداتها أمة واحدة متساوية في الحقوق والواجبات وفُضلت على أهل الأمة نفسها إذا شذ هؤلاء عن تلك الجامعة. لأن جامعة الحق والعقل والفكر خير الروابط. وعلى ذلك تخرج من الآية فضيلة التساهل والتسامح إلى أقصى حدودها بدلاً من رذيلة التعصب التي استخرجها الاستاذ منها.

وقد وعدنا في ما تقدم بأن نكتفي بمثال واحد. ولكنا الآن لا نرى بداً من ذكر مثالٍ آخر وهو رواية الاستاذ في الصفحة ٢٢٧ قول الانجيل « ما جئت لإلقي سلاماً بل سيفاً » ونضيف إليه قول القرآن ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفَّار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا إن الله مع المتقين﴾ـ فكيف يجب تفسير هاتين الآيتين. لا ريب إن ظاهرهما يدلُّ على أن الانجيل يجيز التفريق بين البشر من أجل الاعتقاد والقرآن يوجب مقاتلة غير المشاركين في الاعتقاد إلى أن يصيروا مشاركين فيه ولو صارت لأرض كلها ساحة حرب ونزال. ولكن هل وُضعت هاتان الآيتان لذلك على وجه الاطلاق أم هما مقيدتان بالزمان والمكان والأحوال الماضية. لا

ريب انها مقيدتان بالزمان والمكان والأحوال الماضية بدليل ورود عدة آيات بعدهما تنسخهما. فلماذا إذاً نؤولها تأويلاً ضيقاً ولا نؤولها تأويلاً واسعاً. وهنا لا يسعنا إلا الإشارة إلى التأويل الواسع الذي أوَّل به الأستاذ كلمة « الكافرين » الواردة في القرآن. فإنه قال في حاشية في رده الرابع « الكافر من يرى الدليل فيصدُّ عنه ولا ينظر فيه أو ينظر فيعرف الحق ثم يماري فيه وينكره عناداً ». فنحن نسأل الله أن يصون تلك الانامل التي خطت هذه الكلمات البديعة وهذا التأويل الجميل. ولكنا نستغرب الكيل بكيلين أي تجويز مثل هذا التأويل الحسن في القرآن وعدم تجويزه في الانجيل.

ذلك ما تصان به كرامة الأديان في هذا الزمان. ويُتقى بواسطته شر **ذلك العدو الهائل. وتُحفظ به الفضيلة في كل الشعوب. وتبنى عليه قواعد الاخاء والوئام بين** عناصر الشرق المختلفة. فعسى أن يكون لهذا الكلام الصدى الذي نريده له بين أفاضل الشرقيين ونبهائهم أياً كان مذهبهم وإن كنا لا نرجو كثيراً أن يكون له مثل ذلك الصدى عند فريق من رجال الديـن في الملتين الذيـن لا سلطـة لهم ولا مـوجـب لوجودهم إلا بدوام النفار والخلاف.

﴿الجواب دفاع ورد﴾

أما جواب الجامعة على رد الاستاذ الثاني فإننا نقسمه إلى قسمين: دفاع وردّ. فالدفاع هو عن رأيها الأول الذي نشرته في الجزء الثامن (والمنشور هنا في الصفحة ٢١٢) والرد هو على ما ورد في رد الاستاذ الذي تقدم.

ونبدأ أولاً بالدفاع لنفرغ منه ثم نلتفت إلى الرد فنقول.

﴿الدفاع﴾

لما استطردنا إلى الفقرة التي ردَّ عليها الاستاذ في رده الثاني لم يخطر ببالنا أن الاستاذ وسواه ينزلها في هذه المنزلة من الأهمية ويجعلها أساساً للمقابلة بين طبيعة ديانتين. فقد كتبناها عرضاً كما قدمنا بعد ترجمة الفيلسوف رنان الذي اضطهده المسيحيون والفيلسوف ابن رشد الذي اضطهده المسلمون. وأول ما خطر لنا عند الشروع في كتابتها الخواطر التالية:

١ ـ إن المسيحية كانت أكثر تساهلاً مع «الفلسفة» لأن ابن رشد الذي أهين كل تلك الاهانة لم ينكر شيئاً من أصول الدين ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفة لسواه. فكيف به لو قال في المذهب الاسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي.

٢ ـ إن الدين الاسلامي كان أكثر تسامحاً مع العلم لأنه لم يرد في التاريخ الاسلامي ذكر علماء يحرقون لأجل معتقداتهم وهم في قيد الحياة كما صنع المسيحيون في ديوان التفتيش في اسبانيا. وذلك أولاً لاحترام المسلمين العلم وانطباع حبه في نفوسهم يأخذونه مع مبادئهم الدينية. وثانياً لاحترامهم الآخاء الديني أشد احترام. فهم إذا زاغ أحدهم عن محجتهم كفّروه ومنعوا كتبه ولكنهم لا يسفكون دماءه لاحترامهم اخاءه.

٣ ـ إن احترام الآخاء هذا مقصور من سوء الحظ على القريب دون الغريب. وهذا الغريب درجات. فهو (أولاً) كل مخالف لا يخضع صاغراً لحكمهم. فكأن الحرية والاستقلال والقيام بالذات ـ هذه النعم التي منحها الله لكل أمة وكل شعب وهي اثمن نعمه وخيراته ـ خاصة بأمة واحدة لا غير. ولذلك كانوا يوجبون استعباد كل أمة وقتل حريتها للوصاية عليها. كما كان شأن بني اسرائيل قبلهم. فالجهاد إذاً هو ضد الآخاء الانساني

وإن كان بناؤه على الاخاء الديني. (وثانياً) إن الغريب قد يكون قريباً أيضاً أي مشاركاً في الدين ولكنه من جنس آخر وعاداته غير عادات أهل الدين الأصليين وأخلاقه غير أخلاقهم وفهمه غير فهمهم. فإذا شاء أن يعطي نفسه مداها من فهم دينه كما يشاء هو واتباع عادات بني قومه واخلاقهم ومصالحهم ـ وذلك في طبيعته وفطرته ـ حُرم عليه ذلك رغبةً في الوحدة الدينية والقومية ودفاعاً عن التقاليد. وهذا منشأ من اعظم مناشيء الفتن والحروب والاضطراب إذا راجعت التاريخ من صدره إلى عجزه.

٤ ـ بعد تأملنا في ما تقدم رأينا أن الفصل في هذه المسألة صعب لأنه يقتضي بسط تلك الأصول كلها وسرد وقائعها وكان المجال ضيقاً أمامنا لأننا كنا في ختام المقالة. فقلنا: إننا لا نفصل فيها ولكننا ننظر اليها من وجهين «الأول» إننا ننظر إلى النتيجة الحاضرة أي إلى الواقع فنرى ان العلم والفلسفة قد انتصرا في أوروبا اعظم انتصار حتى ذهب بهما انتصارهما إلى اضطهاد الدين الذي كان يضطهدهما. فبعد أن كانا مضطهدين (بفتح الهاء) اصبحا مضطهدين (بكسرها) ودليل الواقع دليل لا يُردّ «والثاني» أنّ الذي سهل هذا الانتصار كون السلطة المدنية انفصلت في الدين المسيحي عن الدين وصار القول قولها في كل المسائل. وهذا هو أساس ارتقاء أوروبا. ولولاه لكان كل ما بنته مبنياً على الرمال تذهب به أخف ريح تهب من الجنوب أو من الشمال.

هذا شرح تلك الفقرة التي أوجبت عند الاستاذ رده عليها في ٣٥ صفحة وتحامله على طبيعة الديانة المسيحية بما ليس فيها تأييداً لحجته. ومنه يظهر أننا لم يخطر لنا ببال أن نجعل بين طبيعتي الديانتين مقابلة ومعارضة لأننا نعلم أن طبائع الأديان كلها منزهة عن الشر وداعية إلى الخير وكلها تستمد من الله لإصلاح شأن البشر. وإنما الذنب كل الذنب

لهؤلاء البشر الذين يسيئون فهمهـا واستعمالها. وهـل يعتقـد الاستـاذ أن الجامعة تنسى واجباتها لقرائها إلى هذا الحد. فليس ثمت إذاً ما يدعو إلى صيحة الاستاذ تلك الصيحة وإنما هنالك موضوع واحد كان يجب أن يقصر بحثه عليه دون سواه لأنه أساس كل كلامنا وكلامه. ولكن الاستاذ من سوء الحظ لم يخصص له إلا صفحتين من بين ٣٥ صفحة و ٣٥ أخرى و ٣٥ أخرى أيضاً إلى ما شاء الله. وكل هذا لم نكن بصدده ولا نحن في حاجة إليه وإنما الحاجة إلى واحد.

وهذا الواحد هو ما جعلناه أساساً للتساهل والتسامح في كل دين وأردنا به « فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية ». ولبيان ذلك نقول:

معنى التساهل الذي هو أساس المدنية الحاضرة

يجب أولاً أن نعرف « التساهل » الذي ثار هذا الخلاف بشأنه. وبعد ذلك نعود إلى « الفصل بين السلطتين » الذي هو آلته ووسيلته.

لا نقدر أن نعرف « التساهل » تعريفاً لغوياً لأن هذه الكلمة دخيلة في اللغة العصرية الجديدة. وإنما نعرف معناه باصطلاح الفلاسفة. فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذي استعملناه له أن الانسان لا يجب أن يدين أخاه الانسان. لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله سبحانه وتعالى يُشرق شمسه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار معاً فيجب على الانسان أن يتشبه به ولا يضيّق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً لمعتقده. فليس إذاً على الانسان أن يهتم بدين أخيه الانسان أياً كان لأن هذا لا يعنيه. والانسان من حيث هو انسان فقط أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا

الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد. فالانسانية هي الاخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل اخاء. وبناءً على ذلك إذا كان زيد مسلماً وخالد مسيحياً ويوسف اسرائيلياً وكورنو بوذياً وسينو وثنياً وديدرو كافراً معطلاً يجحد كل الأديان ولا يعتقد بشيء قطعياً ـ فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عزَّ وجل لا تعني البشر ولا يجوز لهؤلاء أن يتداخلوا فيها ولا أن يُحرم أولئك بأي سبب كان شيئاً من حقهم الانساني الذي تقدم ذكره من أجلها.

هذا معنى التساهل عندهم. وإذا اتضح لك ذلك فقد اتضح أن السلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل. ولا تُحمل نفس فوق طاقتها. ذلك أن غرض هذه السلطة مناقض لغرض التساهل على خط مستقيم. فهي تعتقد اعتقاداً ما وراءه ريب أن الحقيقة في يدها وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يُداخله أقل شك وما عداه فكفر وضلال. ومن كان يعتقد هذا الاعتقاد فمن الخطأ إلى الانسانية أن تسلمه رعاية قوم من غير قومه وتسلطه على ناس من غير دينه. ولا يكون حينئذٍ أمام صاحب هذه السلطة الدينية إلا طريقتان: الأولى أن يضغط على غير قومه ليدخلهم في دينه. والضغط اصناف وأنواع. فمنه القسر ومنه الارهاب ومنه الترغيب بسد طرق الرزق وقد شوهد هذا الأمر كثيراً في أوروبا في صدر جاهليتها. والطريقة الثانية أن ينظر صاحب تلك السلطة إلى مَنْ لم يكن من قومه بعين النقص والاحتقار لأنه لا يكمل إلا متى صار من قومه. ويرعاه مضطراً لا مختاراً. وعلى ذلك تتألف في باطن الأمة فئات منها عزيزة ومنها ذليلة. وبذلك يسقط الحق الانساني الذي ذكرناه. وتبطل فضيلة التساهل كما يجب أن تكون وكما وضعها الله.

هذا من جهة حكومة الأمة متى كانت مؤلفة من عناصر مختلفة ومذاهب

مختلفة. ولكن هنالك مسألة أخرى. وهي أن حق الانسان في أن يعتقد ما يشاء وما يريد يخرج منه حق آخر وهو « أن لا يعتقد بشيء » إذا أراد.
وهنا نصل إلى جحود الأديان. فهل تطيق الأديان أن تصبر على أحد يجحدها. نحن نعلم أن كل الأديان لا تطيق ذلك على وجه الاطلاق. وإذا اطاقته اليوم فما ذلك إلا لأنها أصبحت تقدم الشرع المدني على الشرع الديني. فالمسلمون يسمون جاحدي الأديان « زنادقة » وهم يوجبون قتلهم حتى ان ابن رشد نفسه أوجبه تخلصاً من الملام (الصفحة ٥٤) والمسيحيون يسمون هؤلاء الجاحدين « كفرة » وهم يوجبون استئصالهم من بين الناس كما يُستأصل الزوان من الحنطة. ولذلك قتل الاكليروس المسيحي منكري الأديان في زمن ديوان التفتيش في اسبانيا وقتل المنصور الزنادقة القتل الذي أشار اليه الاستاذ في ردٍ آخر وحلله. ولكن من التناقض الغريب أن الاستاذ حلل هذا القتل والتمثيل في الاسلام وحرمه في المسيحية على يد ديوان التفتيش. فهل الفضيلة أو الرذيلة تتغير وتتبدل بتغير الزمان والمكان أم تكون فضيلة أو رذيلة في كل زمان ومكان. أما العلم فإنه يحرّم الأمرين معاً. فهو يقول لقاتلي الزنادقة في الاسلام وقاتليهم في المسيحية انكم كلكم مخطئون في قتل من تسمونهم زنادقة وان كان هؤلاء قد أخطأوا خطأً ما بعده خطأ. ذلك أن الحياة التي منحها الله للبشر لا يجوز لانسان أن يسلبهم إياها بأية حجة كانت وبأي سبب كان.
وهنا يحدث أيضاً الانفصال بين العلم والدين لأن العلم يدافع عن حق الانسان المجرد كل دفاع والدين لا يطيق التساهل إلى ذلك الحد خوفاً على نفسه.

وما عدا هذا وذاك فهناك اعتبار آخر: وهو أن الدين لما نشأ كان منفرداً بالانسانية. أي أنه كان المدبر الوحيد لشؤونها الروحية والزمنية. وكان يومئذٍ يهزأ بكل علم دونه لأن كل علم كان قاصراً ضعيفاً لا شيء

له من عظمة العلم العملية التي للعلم في الصناعة والتجارة والزراعة في هذا الزمان. وإنما كان العلم يومئذٍ عبارة عن أقوال جدلية ومقالات يحيكها التصور والذهن. فكان الدين يومئذٍ معذوراً في احتقاره وازدرائه العلم اذ قيمة الشيء متوقفة على نتائجه. وقد كانت نتائج الدين حماسة نفوس تفتح الأرض من الشرق إلى الغرب وتقى وزهداً وصلاحاً تهدم الفساد وتنشر الخير. ومن حق صاحب هذه النتائج العظمى أن يزدري ذلك العلم الضئيل الذي كان يصرف كل وقته في المجادلات والمشاحنات. ولكن لما شبَّ العالم وشاب. لما تقدمت الهيئات الاجتماعية ورأت أن تكوّن الوحدة في الأمة بالدين لا يكفي الأمة بل يجب مع الوحدة الترتيب والتنظيم. وأن الترتيب والتنظيم لا يتمان بالتقوى والصلاح فقط بل يجب أن يكون هنالك فضيلة عملية تُبنى على علوم وفنون شتى - تغير يومئذٍ وجه المسألة. يومئذٍ ظهر احتياج الدين إلى العلم أشد احتياج لتنظيم وترتيب ما تعب الدين بجمعه. ومن ذلك الحين عرف العلم قدره وأخذ ينازع الدين سلطته عندما رآه لا يستغني عنه. وقد استمرَّ هذا النزاع في كل أمة وكل ملة وقتاً طويلاً. وكانت الغلبة أولاً في جانب الدين لأنه كان معضوداً من الأرض والسماء. ولكن بعض اعاظم البشر الذين ترسلهم العناية الالهية إلى الأرض لانفاذ مقاصدها السامية بموجب السنن السامية الموضوعة للعالم وضعوا في جانب العلم ثمار عقولهم الموهوبة لهم من السماء فأمالوا كفة الميزان نحو العقل والعلم امالة هائلة. ونريد بذلك اكتشاف نواميس الكون واختراع مخترعاته البديعة التي تخفف شقاء الناس وتزيد رفاه البشر. فلما اصبحت نتائج العلم العملية ظاهرة إلى هذا الحد لم يعد في وسع الدين انكارها. فنادى يومئذٍ بأنها تنطبق على مبادئه بعد أن صرف عمره في مقاومتها. وأخذ منذ ذلك الحين يقرأ كتبه بامعان ليستخرج منها آيات يشدها ويمطها ليطبقها على مبادئه. فكان فوز العلم من هذا الوجه عظيماً جداً.

ولكن ما معنى هذا الفوز. معناه بالكلام الصريح أن الدين في كل أمة وكل ملة صار يشكل بنفسه. وصار رؤساؤه يتخذونه آلات لكبح جماح الشعب وقضاء اغراضهم السياسية أو الخصوصية. ولذلك خمدت واأسفاه تلك الحماسة الدينية اللطيفة التي كانت كنورٍ أضاء العالم في صدري المسيحية والاسلام. لذلك لم نعد نَرى أناساً يبكون عند سماعهم وعظ الإمام أو الكاهن من عن المنبر كما كان يحدث في صدر الاسلام والمسيحية. اللهم إلا النساء اللواتي هنَّ مثال الرقة واللطف في الأرض وحافظات الدين القلبي فيها. ولذلك أيضاً ضعفت آداب الشعوب وانحطت اخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية. فالتساهل من هذا الوجه إنما هو عبارة عن شك « بحرف » الدين. والشك بالحرف شكٌ وإنْ سلم المعنى.

على هذه القواعد الثلاث التي تقدم شرحها يبني الفلاسفة مرادهم بكلمة التساهل لما يصيحون « التساهل التساهل ». وإذا كان هذا التساهل فضيلة في نظرهم فهو لا يُعدُّ فضيلة عند رجال الدين خصوصاً المتحمسين منهم. وبذلك يصير بيننا وبين الاستاذ بعد هذا البيان وادٍ عميق جداً على ما نظن ويترك الاستاذ بعد الآن الدفاع عن هذا التساهل الذي هو التساهل الحقيقي ولا تساهل سواه.

الفصل
بين السلطتين المدنية والدينية
(هو السبب الحقيقي في التساهل الحقيقي)

فالداعي إذاً لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية خمسة أمور كبرى :

(الأول) وهو أهمها كلها اطلاق الفكر الانساني من كل قيد خدمة لمستقبل الانسانية. وهذا يقتضي شيئاً من التفصيل فنقول.

ما هو غرض الأديان في الأرض؟ غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله تعالى وحثهم على الفضائل واصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها. ولكن ما هو غرض الحكومات في الارض؟ غرض الحكومات حفظ الأمن بين الناس أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. وهذا الدستور لا يُجيز أن يؤخذ من حرية الشخص شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور. فالشخص في ما عدا هذه الحالة حرّ مطلق تحت قبة السماء يروح ويغدو متى شاء ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد بما يشاء. إذاً فليس هنالك قواعد مقررة ولا طرق موضوعة لتخطيط سلوكه وتعيين فكره لأن غرض الحكومات الأصلي إنما هو حفظ حريته وما يتبعها من ماله ودمه وشرفه. وأما الأديان فهي بخلاف ذلك. لأن في الأديان طرقاً مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة يجب على المؤمن الاعتقاد بها وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق. فغرض الحكومات الاصلي مناقض لغرض الأديان. وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم. فإنك إذا سألت اليوم رجال الدين في كل ملة هذا السؤال: ما قولكم إذا لمع بغتة برق العلم في هذا القرن أو بعد قرنين أو خمسة أو عشرة واثبت باكتشاف عظيم جديد طريقة وجود الحياة في الأرض كتولد الكائنات تولداً ذاتياً (وأن كان ذلك مستحيلاً) هل تعتقدون يومئذ بذلك المبدأ وتتركون مبدأكم؟ فلا ريب إنك تعرف جوابهم. وأننا منذ الآن قبل أن تلقي هذا السؤال عليهم ننظر لوائح الغضب الجميل والحماسة البديعة التي تبدو على وجوههم لتوجيهك اليهم مثل هذا السؤال. ولكن الحكومات المدنية لا تغضب من ذلك كما أنها لا تطلبه لأن ذلك ليس من وظيفتها. وإنما وظيفتها حماية حرية الانسان وفي جملتها حرية

الفكر أي البحث بالعقل إلى اعمق اعماق الاسرار الأبدية. ومتى بدا سر الأسرار فليس من وظيفتها مقاومته كما أنه ليس من وظيفتها حمايته ولكن تركه وشأنه. فإذا كان من السماء قام وإذا كان من الارض سقط. فكل جديد يجب على «الحكومات المدنية» أن تحترمه احتراماً سلبياً أي أن لا تبالي به. ذلك لأن كلمة «الحقيقة المطلقة» لم تُسطر بعد في قاموس الحكومات المدنية لاعتبارها أن العقل الانساني لم يصل إلى حده بعد وأن العلم لا يزال طفلاً رضيعاً. وأما الأديان فهي على نقيض ذلك. فإن الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها. وإذا تولت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها إلى الضغط على الفكر الانساني كما كان يحدث في اوروبا وقاومت كل فكر جديد. ولذلك حدث في الاسلام والنصرانية ما حدث من اضطهاد العلماء والفلاسفة. لذلك سُجن غاليله لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم وهي دوران الأرض واحرق برينو كما قال الاستاذ لأنه قال بوحدة الوجود. وقتل كثيرون غيره. وما السبب في كل ذلك إلا الخوف من الجديد. ولولا فصل الأوروبيين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية باثارة ملوكهم حروباً كثيرة على السلطة البابوية وانتهاء الأمر بتجريد حبر الأحبار الغربيين من كل سلطة زمنية لما رسخ التمدن في أوروبا هذا الرسوخ الذي نراه الآن فيها. بل كان لها الآن تمدن آخر لا نعلم نوعه لنرى رأينا فيه.

(والثاني) الرغبة في المساواة بين ابناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة يشعر اعضاءها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً. ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم أو أن تُحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعاً. وهذا لا يمنع أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو وثنيين وإنما المقصود أن لا يكونوا

منصوبين في منصة العدل التي هي منصة الله للدفاع عن دين دون دين وتأبيد مبادىء دين دون دين لأن «الحق البشري» الذي اقيموا للدفاع عنه غير منوط بالأديان بل هو فوق الأديان. ولا تصرف لأحد فيه إلا الله وحده. وإلا فبقاء تلك الأسوار يجعل الارجحية والفائدة دائماً في جانب القوي. فيكون الحق للقوة لا للحق. وفي ذلك ضعف للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات. واهانة للانسانية التي خلقها الله عزيزة كريمة. ونقض للحق البشري الأبدي الذي حرم مسه في شريعة الله والناس.

(**والثالث**) أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا. ومن يُلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل وأن نجح في البداية. ذلك لأن دائرة الأديان الايمان بالقلب أي التسليم إلى الله. ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئاً مذكوراً. ومن ذا الذي يعتقد اليوم أن الاحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغير من قرن إلى قرن ليصبح القول بأن الحاضر يمكن تدبيره بالماضي.

(**والرابع**) ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية. ويدخل تحت ذلك اربعة أمور (**الأول**) اضطهاد الذكاء والعقل ولذلك ترى أصحاب العقول والاذكياء يبتعدون عن أكثر رجال الدين وهؤلاء يبتعدون عنهم لضعفهم وعجزهم عن احتمال قوة ذكائهم وعقلهم. ولا ننكر أن الخطأ في ذلك واقع على رجال الدين وعلى ضعفهم وشراهتهم وكبريائهم لا على الدين نفسه. ولكن ما العمل إذا كان الدين لا يصل إلى الناس وخصوصاً لعامة الشعب المسكين إلا بطرق بشرية كهذه الطريق. فالدين إذ (أي رجال الدين) يقاوم الذكاء في الأمة متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً.

والأمة محتاجة إلى ذكاء جميع ابنائها. ومصلحتها في شحذ هذا الذكاء لا في خنقه وإلا صارت آلة في أيدي اصحاب الاغراض والعاجزين. فالجمع بين الدين والسلطة المدنية يجفف ينابيع الذكاء والحياة في الأمة ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل (**والثانى**) أن السلطة الدينيـة ضعيفـة مـن طبعها. وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامة إذ لا قوة لها إلا بهم لأن العامة سواد الأمة واساسها. وكل حكومة لا تخلو من اعداء سواء كانت ملكية أو جمهورية. فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل غلطة تبدر منها في الدين يتخذها اعداؤها ذريعة لاثارة الشعب عليها. ولذلك لا يكون للحكومة الدينية همّ إلا المبالغة في استرضاء الشعب بالأمور التي يحبها. هذا هو السبب في مراعاة الحكومات الدينية عواطف العامة ومجاراتها لهم في كل المسائل حتى ما كان منها مضراً لهم. ذلك أن غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب. وكل شيء يكون جائزاً في هذا السبيل حتى إثارة التعصب الديني لتبقى الحكومة معززة بشعبها. وهي تصنع ذلك في حين أن خاصة الأمة تحرق الارم عليها والحكومات المدنية الغريبة تسير اشواطاً بعيدة في سبيل القوة والعمران لأنهن لا همَّ لهنَّ إلا ترقية شعوبهنَّ. ولكن خاصة الأمة مخطئون وهي المصيبة. ذلك لأنها لا تستطيع بحكم الضرورة إلا أن تصنع ذلك مجاراة لطبيعتها ووظيفتها. فقبل لومها لوموا الجمع بين السلطتين عندها (**والثالث**) تابع للأمر الثاني الذي تقدم ذكره ولازم عنه. ونريد به وضع سوس في باطن الأمـة ينخـرهـا ويـذهـب بقـوتها وحياتها. وهذا السوس هو الشقاق الديني الذي لا يخف ولا يبطل إلا متى أقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر. وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها لأن الحكومة المدنية لا تفضل ابناً على ابن من اجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة. وأما الحكومات الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير ابنائها بابنائها مساواة مطلقة يطلب شيئاً فوق طاقتها. اللهمَّ إلا إذا كان رؤساؤها من الملائكة أو

من الآلهة الذين لا تنفذ إلى نفوسهم شهوات البشر واهواؤهم. ومن سوء حظ البشر في الأرض أن الملائكة والآلهة لم تتنازل بعد إلى النزول لرئاسة حكوماتهم ولو عاماً واحداً. ـ ومتى كان سوس الشقاق الديني يأكل احشاء الأمة فقد قضي عليها بالضعف والانحطاط. ذلك لأنه يكون في باطنها فئتان فئة قوية متمتعة بكل حقوقها وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق. وبما أن الانسان يعرف بغريزته أن «الحق الانساني» لا يجوز أن يُنقض ولا أن يُسلب فهو يضطر بسائق غريزته وحرصه على البقاء إلى الاستغاثة بكل قوي يرضى أن يغيثه. ومعلوم أن الدول في الأرض كالنسور تحوم حول الفرائس فكلما سنحت لاحداها فرصة للمداخلة في شؤون دولة أخرى أقدمت على ذلك وأي اقدام طلباً لمصلحتها قبل كل شيء ثم اجابة للمستغيث بها. وأحياناً يكون المستغيث مخدوعاً فتتخذه الدولة المتداخلة ذريعة إلى قضاء اغراضها. وهناك الطامة الكبرى لا على فريق فقط بل على الجميع إلا القوي المتداخل بحجة «الغيرة» ولا يكون غرضه الحقيقي إلا «الاغارة» ليصيب منفعته (الرابع) وكما لزم عن الأمر الثاني هذا الأمر الثالث فإنه يلزم عن هذا الأمر أمر رابع. وهو تعريض المبادىء الدينية المقدسة لأوحال السياسة وذلها وكذبها ومفاسدها. وهنا مسألة من أجدر المسائل بالاهتمام. إذ ما هي السياسة اليوم؟ هي كما عرّفها الاستاذ في رده الرابع حين قال «أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يُلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ومن كل ارض تُذكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة. ومن ساس ويسوس. وسائس ومسوس. إن هذه السياسة كأنها الشجرة التي تخرج في أصل الجحيم. طلعها كأنه رؤوس الشياطين. فانهم لآكلون منها فمالئون منها البطون» ولكن لماذا أقام الاستاذ هذه القيامة على السياسة. السبب أنها في رأيه تسبب الجمود في الأديان. وأما نحن فإننا نذمها لأمر آخر. نذمها

لأنها غير مبنية على الاخلاص والاخاء. فإن الدول في جميع اقطار الأرض وخصوصاً الكبرى منها إنما هي اليوم بمثابة اغوال هائلة مسلحة بالاسلحة الجهنمية وكل واحدة ترصد رفيقتها وتنظر إليها شزراً بعين وتغازلها بعين أخرى. ولو كان الآن في العالم دولة واحدة متيقنة أنها إذا هاجمت الدول قهرتها وجمعتها كلها في بطنها تحت رايتها كما كان يقصد نابليون الأول لما ترددت في الشروع في ذلك منذ الغد. فالرياء هو أساس السياسة في هذا الزمان. الرياءُ من القوي ومن الضعيف. ومن المعلوم أن الرياء يجرّ وراءه كثيراًمن النقائض والرذائل. فكيف تستطيع الحكومات الدينية أن تدخل في هذا المضمار وتخرج منه ظافرة سليمة المبدأ. قلنا «ظافرة» لأن العبرة بالظفر والغلبة حين الخروج من ميدان الزحام لا الخروج فقط. فإن الانسان مقدور له الخروج دائماً من كل زحام ولكن الأمر الصعب الذي يُظهر فضله خروجه منه ظافراً. وكيف يُنال هذا الظفر إذا لم تحارب الحكومة الدينية الحكومات المدينة بسلاحها أي بالرياء والكذب والمصانعة. ولكن هل تجوز الأديان أن يرائي رؤساؤها ويدخلوا في حمأة السياسة واوحالها. وإذا جوزّت ذلك ألا تتلطخ الأديان نفسها بوحل السياسة. ألا تصير قاعدتها تلك القاعدة المشهورة «الغاية تبرر الواسطة». وأية قدوة تكون للشعب يومئذٍ من جراء ذلك. وأين تكون مبادىء الكمال الدينية العليا التي يجب أن يكون الرؤساء صورة لها. فالسياسة من هذا الوجه تضر مبادىء الدين والايمان ضرراً أدبياً عظيماً. ولذلك يجب ابعاد الدين ورؤسائه عن السياسة ـ. ولو كان الأمر مقصوراً على هذا الحد لكان الخطب يسيراً. ولكن هنالك مسألة أخرى. فإن نابليون الأول لما يئس من امتثال البابا لارادته المطلقة هاجمه في رومه فأسره وأتى به أسيراً ذليلاً إلى فونتنبلو في باريز. فأية ضربة أشد من هذه الضربة على السلطة الدينية التي هي خليفة الله في الأرض. وما الموجب لانزال رؤساء الأديان في هذه المنزلة من الذل والضعف تحت أيدي الملوك. أليس

الأفضل للجميع فصل السلطة الدينية العليا عن السلطة المدنية. حتى إذا حدث ضغط أو ذل أو أي شيء كان حدث على الحكومة المدنية فقط. وكانت الرئاسة الدينية العليا في حصن من الكرامة والاعزاز. فكأنها على أبواب السماء لا يصل اليها شيء من غبار الأرض.

(الخامس) والخامس وهو الأخير «استحالة الوحدة الدينية» وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الاسلام والمسيحية. وإلى هذا السبب ننسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيهما.

وبيان ذلك أن لكل دين شريعة واحدة. وهذه الشريعة يقوم بها رئيس واحد يكون اليه مرجع السلطة العليا. وبما أن هذا الرئيس المفرد هو مرجع السلطة في كل البلاد المنتشر فيها مذهبه فقد صار له بحكم الضرورة سلطة على جميع تابعي مذهبه في كل تلك البلاد. وهنا مشتبك المصالح والزحام على السلطة والرئاسة. فإن الأرض ليست كلها أمة واحدة بل هي امم مختلفة المصالح متضاربة المذاهب. ففيها الانكليزي والفرنسوي والالماني والعثماني والأميركي والايطالي وهلّم جراً. ولكل واحدة من هذه الأمم مصالح تناقض مصالح رفيقتها وبعضها اعداء لبعض. فإذا كان البابا مثلاً رئيساً للدين المسيحي وحاكماً لايطاليا وهو ذو جيش وقوة تهابه الدول صارت له مداخلة في شؤون كل دولة من تلك الدول لأن الكاثوليك منتشرون فيها كلها وهم خاضعون حتماً لرئاسته. وهؤلاء المرؤوسون يكونون في كل دين وكل مذهب قسمين فقسم يسمونه «الخاصة» وهو الذي يفضل مصلحته الوطنية على كل شيء وقسم يسمونه «العامة» وهو الذي يفضل المسائل الدينية على كل شيء. ولذلك كان بعض العامة الذين هاجوا في هذا العام في مقاطعة بريطانيا الفرنسوية لاقفال الحكومة المدارس الدينية فيها يجاوبون من يسألهم «لماذا تصنعون

هذا ألستم فرنسويين » ـ بلى ولكننا مسيحيون قبل كـل شيء فهنـا ظهـر النزاع بين التعصب الديني وعاطفة الوطن بأشد مظاهره: ولو أن حكيم الكنيسة الكاثوليكية البابا لاون الثالث عشر امرهم يومئذٍ بالمقاومة والثورة على الحكومة بدلاً من التزامه السكوت الذي التزمه لحكمته ورزانته لثارت في مقاطعات فرنسا حرب أهلية لا تخمدها الحكومة الجمهورية إلا بجيش كثيف. كل ذلك واهالي مقاطعة بريطانيا يعلمون أن البابا لا حول له ولا قوة إلا القوة الروحية. فلو كان ذا سلطة مدنية أي لو كان عنده جيش مسلح مدرّب على القتال كما كان قبل سلخ السلطة المدنية منه بتوحيد ايطاليا واستيلاء الملك فيكتور عمانوئيل على رومه لما استطاع البابا أن يكون حكيماً إلى هذا الحدّ. ولثارت بينه وبين فرنسا حرباً كان يحارب فيها بجيشين جيش داخلي وجيش خارجي كما كانت تثور الحروب بينه وبين ملوك أوروبا في ماضي الزمان من أجل أمور كهـذه أو اصغـر منها. ولذلك كانت مصلحة حكومات اوروبا قائمة بالاتفاق على مقاومته لاظهار ضعفه وكف يده عن المداخلة في شؤون دولهم الداخلية وهذا أمر لازم عن السلطة الدينية.

وما عدا هذه المداخلة الأجنبية في شؤون الأمم فهناك نظر آخر. وهو أن العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتباين. تأملوا هل تجدون امتين بل عائلتين بل رجلين بـل آخـويـن أو اختين بـأفكـار واحـدة وأخلاق واحدة. فالكون مطبوع على التنوع. وهذا التنوع سبب جماله وإلا فإنه لو كان كله على وتيرةٍ واحدة وعلى نسق واحد لكان كله ضجراً ومللاً. وهذا ما يسميه الفلاسفة « التنوع في الوحدة » فالتنوع إذاً لا بـد منـه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات. هكذا خُلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فإنه يطلب امراً مستحيلاً (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة). وهذا سبب تشعب المسيحية إلى ارثوذكس وكاثوليك

ونساطرة وموارنة وبروتستانت واقباط واحباش وهلم جرا . وهذا أيضاً سبب تشعب الاسلام إلى سنة وشيعة وفرق كثيرة. وهذه المذاهب كلها (اسلامية ومسيحية) إنما تشعبت لاختلاف افهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم واخلاقهم ورغبة كل فريق منهم في أن يعيش مستقلاً في بلده وقطع كل يد أجنبية عن المداخلة في شؤونه. فكيف والحالة هذه يمكن توحيد هذه المذاهب واخضاعها إلى رئاسة واحدة. وما هي الطريق المؤدية إلى هذه الوحدة.

إن البشر يلتمسون هذه الطريق منذ نشأة الأديان إلى الآن دون ان يجدوها . ولقد كانوا يرون من قبل ان هذه الطريق هي « القوة » ولذلك قام الكاثوليك على البروتستانت وسفكوا دماءهم في مذبحة سان برتلماي كما ذكر الاستاذ . ولذلك أيضاً أمر لويس الرابع عشر « الملك المتمدن » بخروج البروتستانت من بلاده إذا كانوا لا يعودون إلى الكنيسة الكاثوليكية فكان في ذلك ارتقاء مدنية انكلترا على مدنية فرنسا في ذلك الزمان لالتجاء البروتستانت الفرنسويين إليها وكانوا كلهم من أهل الصنائع والفنون. فهل كان الملك لويس الرابع عشر متعصباً ليطرد البروتستانت من مملكته . كلا ولكنها السياسة ـ السياسة التي يكرهها الاستاذ ـ هي التي الجأته إلى طلب الوحدة الدينية ظناً منه أن البروتستانت يكونون اعداء لمملكته في الداخل وعوناً لانكلترا عليه. ولذلك أيضاً أنشيء ديوان التفتيش في اسبانيا لمحاربة جاحدي الأديان أو مؤوليها تأويلاً لا ترضاه الكنيسة . فالوحدة الدينية أو (السياسية) هي الغرض الوحيد من كل تلك الفظائع . ولا ينكر أحد أن كثيرين من رجال الدين الجهلاء كانوا يقصدون يومئذ بذلك الاضطهاد ارواء غليل جهلهم من دماء « الكفرة » ولكن جميع المؤرخين المنصفين الذين يُعتدُّ برواياتهم ونقلهم مجمعون على أن غرض الكنيسة إنما كان الوحدة الدينية . فإنها كانت تنظر

الى تلك المبادىء الجديدة والتشعبات الجديدة نظر رجل تكاثرت الاعداء حول بيته وخشي على مستقبله. فلم يبقَ أمامه إلا طريقان: الأول أن يحاربهم ويستأصلهم من طريقه. والثاني أن يخرج من البيت ويتركه لهم. وهذا الأمر الأخير ليس في طاقة الانسان بل ربما كان أيضاً فوق طاقة الملائكة.

وما قلناه في المسيحية نقوله في الاسلام أيضاً ولكننا لا نفصّله في الاسلام كما فصلناه في المسيحية لأننا لا نريد الدخول فيه. بل نكتفي بالاشارة. وإنما نقول هنا فقط إن السبب الأكبر الذي سقطت من أجله دولة بني عباس بعد عزّها ومجدها إنما هو عجزها عن حفظ « وحدتها » بالدين وعدم مقدرتها على الالتجاء الى وحدة أخرى تحفظ بها نفسها بالرغم عن كل ما صنعه الخليفة العظيم المأمون في هذا السبيل. وبما أن الدول الكبرى لا تقوم وعلى الخصوص لا تدوم إلا « بالوحدة » وكانت الوحدة الدينية امراً مستحيلاً كما قدمنا فقد كان من الضروري سقوط دولة بني عباس وبسقوطها انتهى واأسفاه مجد العرب في الكرة الارضية.

هكذا كانت طريقة البشر في الزمن الماضي أي اخضاع الناس للوحدة الدينية « بالقوة » لبناء الملوك والرؤساء مصالح الأمة وحياتها على هذه الوحدة. أما اليوم فقد ارتقت الانسانية عن هذا المطلب. وصار لها همّ آخر. فإنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية وغير الدموية أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء. ولذلك تركت الدين (للاسباب التي ذكرناها في الأمور السابقة) وصارت تطلب الوحدة من طريق « الوطنية ». وهذا ما قصدته فرنسا في هذا العام ونشأ بسببه الاضطراب في مقاطعاتها البريطانية مما فصلته التلغرافات في حينه. وبيان ذلك بالاختصار أن الحزب الراديكالي والحزب الاشتراكي القابضين الآن على أزمة الحكومة الجمهورية الفرنسوية (رغماً عن الجمهوريين المعتدلين إذ

لأولئك الأكثرية في مجلس النواب) قصدا في هذا العام اقفال مدارس الرهبانيات في فرنسا بموجب النظام الجديد المسنون في العام الماضي بحجة أنها غير مأذونة من الحكومة. وكان غرضها الحقيقي المضمر ابطال جميع مدارس الرهبانيات. ذلك لأن التلامذة الذين ينشأون في هذه المدارس يخرجون منها وهم كارهون للجمهورية والحرية ومستحسنون الحكومات الملوكية والدينية. فيقيمون لهذا السبب في نزاع دائم مع التلامذة الذين ينشأون في مدارس الجمهورية. ومتى كبر الفريقان وصارا رجال الأمة كانا بمثابة امتين مختلفتين متنافرتين في باطن الأمة. فغرض الجمهورية من الغاء مدارس الرهبانيات توحيد هذين الفريقين أي توحيد التعليم وتربيته على مبادئها في مدارسها الجمهورية الرسمية المعزولة عن الدين والسياسة إذ لا غرض لها إلا تلقين العلم والأدب صرفاً. ومن نظامات هذه المدارس أنه لا يجوز فيها ذكر الدين قطعياً لأن الجمهورية تفصل كل مصالحها واداراتها عن الدين حتى أن رئيس الجمهورية نفسه لا يجوز له أن يذكر اسم الله أو العناية الالهية في خطبه. وإذا ذكره قامت عليه قيامة الغلاة (وكلهم مسيحيون) واتهموه بخرق حرمة الدستور الذي إنما وُلي لحفظه. وهذا ما يسمونه «بالحيادة» أي أن الدين لا دخل له في الدولة وإنما مقامه في العائلة والكنيسة. والغرض المقصود من هذا الفصل القطعي اجتناب المضار التي تقدم بسطها في الأمور الخمسة السابقة واستئصال اسباب الشقاق بين ابناء الوطن لجعلهم بالوطنية أمة واحدة لا غرض لهم إلا مصلحة وطنهم.

ولكن هذه الطريقة الجديدة التي صارت الحكومات المدنية تلجأ إليها في هذا الزمان لتكوين الوحدة في أممها لا تسلم من الاعتراض أيضاً. فإن الجمهوريين المعتدلين ينكرون على الجمهوريين الراديكاليين والاشتراكيين الضغط على الرهبانيات وتحريم التعليم عليهم لأن في هذا الضغط والتحريم

نقضاً للحق الانساني الذي تقدم ذكره ـ ـ ذلك الحق الذي لا يجوز نقضه ـ وضغطاً على حرية أهل الأولاد وحرية التعلم والاعتقاد. وهم يقولون أن الحكومة المدنية إذا فعلت هذا الفعل اشبهت الحكومة الدينية كل الشبه لأنها تُرغم فريقاً من أهلها بأمور لا يريدونها وتجعلهم في الأمة بمثابة فئة ذليلة مغلوبة. ولكل واحدٌ من الفريقين أدلة وبراهين قوية تؤيد رأيه. وقد طالعنا في هذين العامين كل ما نشرته بهذا الموضوع الطان والديبا والغولوى والماتين والفيغارو والأورور ـ وهي بين جمهورية وملكية واشتراكية. وتفصيل ذلك خارج عن موضوعنا الآن فربما عدنا اليه في فرصة ثانية.

فيتضح إذاً من كل ما تقدم أن النزاع كل النـزاع بين البشر إنما كـان في الماضي وهو في الحاضر لمسائل سياسية غرضها الأكبر « تكوين الوحدة » والخوف على الأمة ومصالحها من الأمور الجديدة التي يسمونها « بدعاً » ـ وهذا تاريخ كل دين وكل أمة. وما من فرق بينها في ذلك إلا من حيث طبيعة الأمة نفسها لأن هـذه الطبيعـة تتـوقـف عليهـا الطـرق التي تستعملها الأمم للوصول إلى ذلك الغرض. فالأمة التي تكون عناصرها شرسة غليظة تكون قاسية إلى أقصى حدود القسوة والأمة التي تكون لينة المراس تكـون خفيفـة الوطـأة حتى إذا استعملـت الشـدة. وإذا كـــان الاسبانيون المسيحيون في اسبانيا. والبربر والعناصر الغريبة في الاندلس والمغرب والمشرق قد اتوا من الفظائع ما ترتعد لهوله فرائص الانسانية فنحن في مقدمة الذين لا يوقعون تبعة هذه الفظائع على جميع العرب وجميع الاسلام وجميع المسيحية وجميع المسيحيين كما صنع الاستاذ. لأنه مـن الواجـب في شرع الانصـاف حصرهـا في الشعـب أو العنصر الذي ارتكبها. ذلك لأنها مسألة بسيكولوجية اقتصادية أي أنها تابعة لمزاج الشعب وأخلاقه ومصالحه وقلما كان للدين فيها شأن كبير.

فبناءً علىَ هذه الأسباب التي تقدمت في الأمر الأول والثاني والثالث

والرابع والخامس في هذا الباب ـ نعيد هنا ما قالته الجامعة من أنه لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا الفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

اعتراض الاستاذ على هذا الفصل

وبعد أن اثبتنا أن كل الدول لا تستطيع التساهل (أيء التساهل الموصوف آنفاً الذي من ثماره التمدن المدني في أوروبا الآن والذي هو التساهل الحقيقي ولا تساهل سواه) إلا بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية ننتقل إلى اعتراض الاستاذ على هذا الفصل (الصفحة ٢٣٣) فهو يستغرب حدوثه (أولاً) لأن الملك الذي يحكم الأمة كيف يمكنه التجرد من دينه (ثانياً) ان الاجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رؤساء الدين. فكيف يمكن الفصل (ثالثاً) ان الآية «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين.

فنحن نجيب أولاً عن معنى هذه الآية فنقول أننا لا ندخل في تفسير معناها لأن ذلك خارج عن الموضوع. وإنما موضوعنا أن الملوك في أوروبا والشعوب اكرهوا رؤساء الدين على الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الزمنية بواسطة هذه الآية وبآية أخرى أيضاً وهي «مملكتي ليست من هذا العالم» أما رؤساء الدين المسيحي الذين كانوا يدافعون عن سلطتهم فإنهم كانوا يقولون ما قاله الاستاذ من أن هذا الفصل محال وهو بدعة. ولا يزال البابا لاون الثالث عشر إلى اليوم يقول في كل منشور عام رسمي

ينشره بين دول الأرض أن حرمانه من السلطة المدنية يحط كرامة الدين ويضع شأنه. فالاستاذ إذاً ورؤساء الدين المسيحي على اتفاق في هذه المسألة لأنه يؤول تلك الآية تأويلهم لها. وأما الملوك والفلاسفة الذين كانوا جنود السلطة المدنية فإنهم يؤولونها تأويلاً يوجب الفصل. وهذا رأي الفيلسوف رنان كما نقلناه في تاريخ المسيح. ومهما يكن من هذا الأمر فإن حدوث هذا الفصل فعلاً واستمراره إلى الآن وإلى الأبد دليل واضح على أن قوة الحقيقة وحقيقة التأويل في جانب القائلين بالفصل.

ومع ذلك فهب ان الدين المسيحي نفسه يوجب الجمع بين السلطتين وان التأويل الصحيح لتلك الآية هو تأويل الأستاذ وتأويل رؤساء الدين ـ فماذا تكون النتيجة. ماذا تكون النتيجة إذا ظهر للشعوب ولخاصة الأمم أن السلطة الدينية إذا بقيت متسلطة على السلطة المدنية لم ينشأ عن ذلك إلاّ الضعف للسلطتين معاً وانحطاط الأمم الخاضعة لهما للأسباب التي تقدمت في الأمور الخمسة. ألا تقوم خواص الأمم متى عرفوا حقيقة مصلحتهم قومة واحدة لفصل السلطتين بالقوة وان أدى ذلك إلى خرق الدين. فالأحسن إذاً تأويل كل ما يمكن تأويله في الكتب تأويلاً يُقصد به موافقة الفصل للدين. وإلاّ كان الدين ـ الذي سنّه الله لخير البشر ـ عثرة في سبيل المدنية.

ولذلك فإننا نوافق بلا بحث ولا جدال على قول كل من يقول أن في كل دين آيات تجيز فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية.

هذا ما نقوله عن « اعطوا ما لقيصر لقيصر » أي أننا نعمل بالقاعدة التي وضعناها آنفاً وهي أن لا يُستخرج من تأويل الآيات إلاّ « الفضائل ». وأما اعتراضا الأستاذ الآخران فعليهما نجيب:

الاعتراض الأول قوله أن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين.

والاعتراض الثاني قوله أن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. فكيف يمكن الفصل.

فجوابنا عن الأول أن الملك لم يُخلق لتكون الأمة له بل هو خُلق ليكون خادماً للأمة. وعلى ذلك فهو مقيد بمجالس شوروية. وهذه المجالس الشوروية تتألف من عقلاء المملكة من جميع عناصرها. فمتى خطر للملك خروج عن جادة العدل والسواء المطلق انتصاراً لقوم على قوم أو لمذهب على مذهب وجد رجال الشورى قياماً في وجهه كأسوار تصدّه عما يريده من السوء بفريق من رعيته. بل أننا أخطأنا في تسمية تلك المجالس « مجالس شورى » وهذا خطأ يقع فيه كثيرون. والصحيح أنها مجالس « أمر » لا « شورى ». فالمقصود من الشورى أن يشاور الملك رجاله وله الحق في أن يعود إلى رأيه وينفذه دون رأيهم إذا شاء. وأما مجالس أوروبا النيابية « المبنية على التساهل الحقيقي والحق الحقيقي » فالمقصود بها سن الشرائع للجري عليها في الأمة « بموافقة الملك ». أي أن الملك لا يجوز له مناقضة تلك الشرائع المسنونة على أيدي نواب الأمة. بل هو أول الخاضعين لها. وإذا كان الملك لا يُريد شريعة وضعتها تلك المجالس فليس من حقه نقضها بل له أن يعيدها إليها لتعيد النظر فيها أولاً وثانياً وثالثاً. فإذا اصرَّت المجالس على وضعها لم يبقَ له إلاَّ سبيلان: إما الرضوخ لإرادة نواب الأمة والرضى بتلك الشريعة. وإما حلّ تلك المجالس لتعيد الأمة انتخابها وفي ذلك رجوع إلى إرادة الأمة. فكأن الأمة في الحالتين المرجع الأعلى للملك وللمجالس وإرادته مقيدة بإرادتها لأنها فوقه. وهذا معنى « حكومة دستورية وملكية دستورية » وهي اليوم حكومات أوروبا كلها إلا روسيا. ولا عتب في ذلك على روسيا لأنه إذا كان نصفها أوروبياً فنصفها شرقي أيضاً.

فإذا كان هذا هو مقام الملك من الأمة في هذا الزمان ـ أي أنه منفي

في داخل أمته كما جاءَ في المثل الإفرنجي ـ فسيان بعد ذلك كان الملك يدين بهذا الدين أو بذاك لأن إرادته مقيدة بإرادة الأمة. فلا يستطيع أن يحرِّك ساكناً ولا أن يسكن متحرِّكاً (في سياستها الداخلية) إلاَّ بقرار من نواب الأمة. وإذا كان له شيءٌ من الحرية في منصبه ففي سياستها الخارجية فقط. ولكن هذه الحرية «الاضافية» ليست له إلاَّ لعذر مشروع وهو وجوب الكتمان والحذر في السياسة الخارجية. وهذا لا توافقه مجادلات المجالس النيابية. ومع ذلك فكل عمل يعمله الملك في دائرة هذه السياسة (الخارجية) سراً أو جهراً لا يصير نافذاً ولا يُعتبر من أعمال الدولة الرسمية إلا بعد عرضه على مجالسها النيابية لتوافق عليه أو ترفضه. وفي كل هذه الأحوال يكون الملك بمثابة خادم للأمة والأمة هي الملك الحقيقي النافذ الرأي والكلمة. وهذا أيضاً من حسنات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. لأن صاحب السلطة الدينية العليا لا يمكن تقييد إرادته بإرادة الامة هذا التقييد. وكيف يمكن تقييد البابا مثلاً بهذه الروابط مع اعتباره نفسه خليفة الله في الأرض واعتقاده أن سلطته مستمدة من الله لا من البشر. ومن لم تكن سلطته من البشر فمن حقه أن يرفض مراقبة البشر مراقبة مطلقة وان رضي بمراقبة إضافية.

وإن قيل أن هذا القول يصدق في رؤساء الدين المسيحي ولا يصدق في رؤساء الدين الإسلامي لأن سلطة هؤلاء الرؤساء غير مستمدة من الله فقط بل هي مستمدة من الشعب بالمبايعة. فجوابنا على ذلك أن المبايعة هي عبارة عن انتخاب. والبابوات والبطاركة والأساقفة لا يولون الرئاسة إلاَّ بالانتخاب أيضاً. وما من فرق بين الفريقين سوى أن انتخاب الخليفة في الإسلام راجع إلى الشعب لا إلى فريق من الخاصة في الشعب كما هو في النصرانية. بل أن النصرانية نفسها تعول على الشعب في هذا الانتخاب كما تصنع عند انتخاب بطاركة المشرق. ونحن نجل هذه الطريقة ـ طريقة

انتخاب الشعب ـ كل الإجلال لأن الشعب يجب أن يكون مصدر السلطة والسلطان وان كره هذا القول حضرة الكاتب الذي نشر في هذا العام في مجلة المشرق مقالة في هذا الموضوع. ذلك لأن الإنسانية الجديدة ـ أي الإنسانية المبنية على السلطة المدنية ـ لا تجد دعامة غير دعامة الشعب تبني عليها حكومتها لتقييد الحكام وإنقاذ الامم من بلاء الفساد والفوضى الذي كان عاماً في الحكومات المطلقة. وإذا كانت هذه الدعامة ضعيفة من عدة وجوه وعليها جملة اعتراضات فأنصار السلطة المدنية الدستورية يتجاوزون عن كل ذلك فراراً من الوقوع في ما هو شر منه. ولقد أظهر الفيلسوف جول سيمون في خاتمة كتابه « الله والحرية والوطن » عيوب الانتخاب الشعبي تنديداً في الطريقة الانتخابية في فرنسا. ولكنه قال في كتابه « الحرية السياسية » ان الأمة مهما كانت ضعيفة ذليلة قاصرة فإنه متى اجتمع منها عشرات من ابنائها وصاروا يتباحثون في شؤونها ارتقى عقل مجموعهم عن عقل أفرادهم. أي كانت أعمالهم جملةً أرقى مما يستطيع أن يعمله كل واحد منهم على انفراد. فكأنَّ الأستاذ سيمون يعني بذلك « أنه متى اجتمع اثنان أو ثلاثة باسم الحرية والعقل فالحرية والعقل يكونان في وسطهم » وبذلك أصلح الأستاذ شيئاً من قوله عن فساد الطريقة الانتخابية وعيوبها التي لا يزال الفرنسويون يستشهدون بأقواله فيها. ولقد تطرف الأستاذ جول سيمون في نقد هذه الطريقة وهذه العيوب لأنه كان رحمه الله من المعتدلين إلى أقصى حدود الاعتدال ولذلك كان يخيفه ما يراه يبدو من التطرف في العناصر المتطرفة الفرنسوية. ولو كان الآن في قيد الحياة لكان في جانب الدين يدافعون عن الرهبانيات كما صنع في حياته حيث انفرد عن حزبه الجمهوري كله رغبة في الدفاع عن « حرية الإنسان » ـ وبذلك كسر مستقبله كسراً بعد أن ولي رئاسة الوزراء في عهد المارشال مكماهون ووزارة المعارف العمومية. ولولا عمله هذا لكان الآن معدوداً بين رؤساء الجمهورية.

أجل ان طريقة انتخاب الشعب لحكامه بالاقتراع أو بالمبايعة لا تخلو من عيوب وضعف. وهذه العيوب تكون كثيرة بالرغم عن وجود مجالس البلدية ومجالس الإدارة ومجالس النواب ومجالس الشيوخ. أي بالرغم عن وجود شكائم للشعب وللحكام تكبح جماح الفريقين وتصفي أحكامهما بمصفاة العدل والنزاهة. ولكن إذا كانت هذه الطريقة ضعيفة ضعفاً قد يفضي بالمملكة إلى الخراب أو الدمار (كما جرى لبولونيا المرحومة التي استفحلت فيها سلطة الشعب دون سلطة القانون فكان ذلك سبباً في فوضى الأحكام فيها مما أدى إلى اقتسامها وهلاكها) - نقول إذا كانت هذه الطريقة تؤدي إلى هذا البلاء مع وجود المجالس النيابية العديدة المختلفة لمراقبة الحكام وتقييد سلطتهم بسلطة الشعب وسلطة الشعب بسلطتهم فما القول بها إذا خلت من هذه الروابط والشكائم ولم يكن بين الحاكم والمحكوم ضمانات تقيهما بعضهما شرَّ بعض. هنا تختل الموازنة بين الشعب والحاكم. وقد جاء في البيت الذي قُتل بسببه البرامكة على ما يقال «إنما العاجز من لا يستبد» فإذا كان الحاكم أقوى من الشعب استبدَّ به الحاكم استبداداً فإما لإصلاحه كما صنع الإمام عمر بن الخطاب (رضه) وإما لظلمه والإفساد فيه كما صنع الأمراء الذين لا نسميهم. وإذا كان الشعب أقوى من الحاكم استبد الشعب به كما صنعوا وأسفاه بذلك الخليفة التقي الصالح عثمان بن عفان الذي تاريخه أوقع في النفس من تاريخ لويس السادس عشر الذي قتله شعبه. ولا نظن أحداً يقرأ ما كتبه عنه ابن الأثير في تاريخه الكامل من جرأة العامة عليه وسبه في وجهه واهانته وحصره وقتله حتى الرغبة في منع الصلاة عليه قبل دفنه ولا يتفطر قلبه حزناً واسفاً. فالحكومة إذاً في هاتين الحالتين متروكة لاستبداد المستبد سواء كان هذا المستبد حاكماً أو محكوماً. عادلاً أو ظالماً. ومن أين للبشر دائماً بمستبد عادل نزيه واسع الصدر كالفاروق عمر بن الخطاب سيف الله القاطع ليحكم الأمة والشريعة بالعدل والاستبداد حكماً ينقذهما به من

الاضطراب والفوضى ويعطي كل ذي حق حقه. إن الله والطبيعة التي يُنحت منها البشر لا يجودان دائماً على سكان الأرض المساكين بكثيرين من أمثال عمر. ولو كان مثله كثيراً في الأرض لحسدتها السماء ولا شك وتمنت الملائكة الإقامة فيها. ولذلك كان أكثر ما تقع أزمة الرئاسة في ايدي أنـاس كباقي الناس ولهم شهوات وأهواء جميع الناس. فإذا لم يكـن هنالك ضوابط وروابط تضبط أحكامهم وتربط أهواءهم صارت الشريعة الحرة السمحاء المنزهة عن كل قيد ورابط آلة لاستبداد الظالم بـالـرعيـة استبداداً يبتزُّ به خيرها. ولم يكن للشعب من سلطة حقيقية على الحاكم ألاَّ بخلعه. ولكن هذا الخلع يجرُّ وراءه دائماً ما وراءه من الفتن والانقسام في الأمة: وهذا كل ما جرَّ البلاءَ في الإسلام. وعلى الخصوص إذا أضيف إليه عدم وجود نظام رسمي لانتقال الخلافة من السلف إلى الخلف لتنقطع به كل فتنة كما هي الحالة في أوروبا اليوم. فإن البابا أو الملك أو رئيس الجمهورية إذا توفي اليوم مثلاً عُين خلفه بموجب الدستور في مدة وجيزة جداً. ويذكر القارىء أن انتخاب المسيو لوبه رئيساً لجمهورية فرنسا قد حدث بعد وفاة الرئيس فليكس فور بيومين فقط مع أن الأمة الفرنسويـة كانت يومئذٍ منقسمة بمسألة دريفـوس انقسـامـاً يعـدِّل انقسـام الأمـة الإسلامية حين مقتل عثمان أو مقتل علي رضي الله عنهما.

فمن كل ذلك يتضح أن القول بأن سلطة الرئيس في الإسلام مستمدة من الشعب خلافاً لسلطة الرئيس في النصرانية لأنها مستمدة من الله قول لا يحل هذه المشكلة. إذ ليست العمدة في القول بل في الفعل. والفعل قد دلَّ على أن الرئاسة العليا متروكة لهوى الشعب بلا رابط يربطه ولهوى الحاكم بلا شكيمة تشكمه. ولذلك كان لا بدَّ من إضافة سلطة إلى سلطة الحاكم موازنة لسلطة الشعب. فوضعت لهذا السبب مع سلطة الحاكم سلطـة الله وصار «من يعصى الخليفة بمثابة من يعصى الله والرسول». وعلى ذلك رجعت السلطة الإسلامية الدينية إلى الاستمداد من الله لكبح جماح الشعب

وإضعاف سلطته. ولولا ذلك لما قامت لها قائمة.

فالسلطة الروحية المسيحيــة والسلطــة الروحيــة الإسلاميــة إنما هما في الحقيقة من مصدر واحد وطبيعة واحدة وان اختلفت الألفاظ. وبدون ذلك لا تقوم في الأرض حكومة دينية. ولذلك لا يمكــن تقييــد الملــك الذي يكون جامعاً بين السلطة المدنية والدينية ذلك التقييد المدني الذي فيه حفظ « حق الإنسان كإنسان » و « حق الأمة كأمة ». بل أن الملك الجامع في يديه السلطة المدنية والدينية يكون دائماً فوق حقوق الإنسان وفوق الأمة لأنه خليفة الله وواسطة بينه وبين شعبه. وإذا أُنكر هذا الأمر فإنه يُنكر بالقول فقط ولكن الفعــل يثبتــه. وذلــك بخلاف الملــك المدني أي الدستوري فإنه إذا ظهر بالقول انه فوق امته فهو بالفعل دونها بمراحل. لأنه ليس سوى واحد منها أقامته لينفذ إرادتها. وأما رصيفه الملك الديني فقد أقامه الله ـ بواسطة الشعب وهي واسطة ساعةٍ ـ لإنفاذ إرادة الله.

وبناءً على ذلك فمتى كان الدين في الأمة مفصولاً عن السلطة المدنية فليكن رئيس هذه السلطة (أي الملك) كما يشاء (مسلماً أو مسيحياً أو بوذياً أو وثنياً) فإن ذلك لا يؤَثِّر شيئاً في أحكام الدولة إذ السلطة والإرادة للأمة لا له. وبخلاف ذلك متى كانت السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية.

هذا هو جوابنا عن اعتراض الأستاذ الأول. أما جوابنا عن اعتراضه **الثانى** فإليك خلاصته.

قال الأستاذ أن الفصل محال لأن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. وإنه لا بد من حدوث تنازع بين السلطتين إذا حدث الفصل. فنحن للجواب نضع هذه المقدمة:

متى كانت السلطة الدينية مقرونة بالسلطة المدنية فأيتهما تطلب الفصل. لا ريب أن السلطة المدنية هي التي تطلبه لتتمتع مع شعبها بالحرية المدنية للجميع. وأما السلطة الدينية فهي لا تطلبه إذ في الفصل خسارتها النفوذ والسلطان. فمتى حصل الفصل فعلاً كانت السلطة الدينية مُكرَهَة مغلوبة على أمرها. فهي بالتالي تكون مأمورة. فالسلطة المدنية تكون إذاً في الدول فوق السلطة الدينية. لأن مصلحة الإنسانية عموماً أهمُّ من مصلحة جزء منها.

ومتى كانت السلطة المدنية مقدمة في الدول على السلطة الدينية كان من السهل جداً على هذه السلطة (أي الدينية) أن لا تتعدى حدودها لما يصيبها من الأذى بسبب هذا التعدي. وهذا أمر مشاهَد في البلاد العثمانية. فإن الاكليروس المسيحي خاضع للحكومة العثمانية أتمّ خضوع. وهو عائش بلا نزاع مع السلطة المدنية الحاكمة. وإنما يبدأ التنازع في بلاد كفرنسا متى كان الاكليروس يجنح إلى المداخلة السياسية في شؤون الدولة مقاومة لحكومتها الجمهورية مثلاً وانتصاراً للملكية. ففي هذه الحالة يكون مَثل الاكليروس مَثل ملك مخلوع يطلب إعادة سلطته. فإذا ضغطت عليه الحكومة المدنية لتعيده إلى دائرة وظيفته كانت معذورة على شرط أن لا تستعمل الشدة والإهانة في هذا السبيل إذ لا فائدة منها. ولكنها في ما عدا هذه الحالة لا تتداخل في شؤونه قطعياً. وإذا تداخلت فيها للضغط عليه لم تُحسب حكومة عادلة. ولذلك كان «كافور» الذي أسس الوحدة الإيطالية كما أسس بسمارك الوحدة الألمانية يقول تسكيناً للأفكار قبيل الإستيلاء على رومه ونزع السلطة الزمنية من يد البابا «إن غرض إيطاليا من استيلائها على رومه جعل الكنيسة حرة في وسط دولة حرة» فكأنَّ السلطة المدنية والسلطة الدينية تكونان بعد افتراقهما بمثابة اختين تحترم كل واحدة منهما حقوق الأخرى احتراماً مطلقاً. ومتى

كانت الأختان مخلصتين نزيهتين لم يقم بينهما نـزاع قـط واقتصرت كـل واحدة منهما على التحرك بحرية ضمن دائرتها. وهذا مشاهَد في جمهورية الولايات المتحدة حيث الأرض جديدة بكر والشعب جديد نشيط والحرية لم تشخ بعد والمصالح والأحزاب قليلة الاشتبـاك والاختلاف ولـذلـك لا تسمع بنزاع بين الكنيسة والدولة.

أما القول بأن الأجسام التي يدبرها الحكام هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. ولذلك يصعب الفصل. فنرده بالرجوع إلى تعريف الحكومة الذي ذكـرنـاه في الصفحـة ٢٤٨ ـ فـإن الحكومة لم تُنشأ لتدبير جسم ولا روح. بل ان وظيفتها سلبية لا إيجابية. فهي عليها فقط « حماية حرية الشخص » هذا هو غرض الحكومة الأصلي. وكل غرض يناقض هذا الغرض لا يُعتدُّ به. ومن المشهور لدى الفلاسفة وعلماء العمـران أن أحسـن شيء تخدم بـه الحكـومـة رعيتهـا أن تقلـل ما استطاعت من المداخلة في شؤونهم. فهي لم تُنشـأ لتكـون تـاجـراً ولا صانعاً ولا مدبراً ولا معلماً للحقوق والواجبات وإنما وظيفتها الأولى « حماية حرية الشخص » كما ذكرنا. وحرية الشخص هذه لا حد لها كما جاء في البند الرابع من بنود « حقوق الإنسان » الا حرية الشخص الثاني. أي أن كل إنسان حرٌّ في أن يصنع مـا يشـاء ويقـول مـا يشـاء ويعتقـد مـا يشـاء تحت قبـة السماء على شرط أن تكـون حـريتـه هــذه لا تضر حرية إنسان غيره. فالحكومات تجمع الجنـد لحفـظ هـذه الحريـة وصدّ أعدائها في الخارج. وتجبي الضرائب لتنفقها عليهم وعلى رجـالها القـائمين بذلك الحفظ. وتفتـح المدارس المجـانيـة الإلـزاميـة ليحسـن ابنـاؤهـا استعمال تلك الحرية فلا يكونون بلاءً بعضهم على بعض وبالتالي عليهـا. وتقيم القضاة والمحاكم ليحكموا في من أساء استعمال حريته ومـن لم يسيء استعمالها. وإذا خطر لها بعد ذلك مكافأة المجتهدين وتنشيـط الصنـاعـة والزراعـة والتجـارة فـذلـك داخـل في دائـرة أعمالها لأن غنـى

شعبها وثروته مما يرقيه ويعلمه أن يكون أحسن استعمالاً لحريته ولكن ليس ذلك من واجباتها الضرورية الأساسية التي أقيمت هي لها. بل واجبها الأساسي « حفظ حريــة الشخــص » لا غير. والشخــص متى كــان حــراً لا يقيد حريته شيء لا في داخل البلاد ولا في خارجها ولا يعدو عليه أحد ولا يعدو على أحد تكون قواه في أشدها ويستطيع أن يفيد نفسه وعيلتــه ووطنــه في العلم والصنــاعــة والزراعــة والتجــارة وأدب الاجتماع أضعاف الفائدة التي يقوم بها شخص تقيده حكومته بمداخلتها كل يوم في شؤونه وذلك بنظامات وقوانين تضعها له وهي تحسبها مفيدة. جاهلة انه ما من نفع حقيقي غير « حفظ الحرية الشخصية » الذي يحفظ حقوق جميع بني الإنسان ويطلق قواهم ويزيدها.

وعلى ذلك فالسلطة الدينية تخرق حرمة كل دستور وكل نظام وتنقض شروط الانفصال التي تكون قد عقدتها مع السلطة المدنية إذا خطر لها يوماً أن تدّعي لدى هذه السلطة أن هذه الحرية أو تلك أو أي شيء كان مما يجيزه دستور السلطة المدنية يضر بالسلطة الدينية أو يخالف مبادئها. ذلك لأن السلطة الدينية لا تقصد بهذه الدعوى إلا العدوان على غيرها والاستعلاء على السلطة المدنية. فحينئذٍ تقول لها السلطة المدنية: هذا أمر لا يعنيكِ وليس لك مداخلة فيه لأننا لم ننفصل إلا لأكون أنا مطلقة التصرف في الشرائع التي أضعها وأنت مطلقة التصرف في الشرائع التي تضعينها. فشكواك هذه اعتداء على حقوقي. ـ فإذا كان الاستاذ يسمي هذا تنازعاً على السلطة أو تنازعاً على الأرواح والأجسام فإن فضيلته يكون ممن لا يريدون هذا الفصل إرادة قطعية بل هو يريده قولاً ولكنه يبقي الاتصال بين السلطتين فعلاً. أما نحن فنرى أن هذا الاتصال الصريح أهون من هذا الانفصال في القول دون الفعل. لأننا لا نسمي الانفصال انفصالاً إلاّ متى كان للسلطة المدنية حق الرئاسة والسلطة « ضمن دائرة

الدستور » على السلطة الدينية. ولا غرابة في هذا القول ما دام « الدستور » فوق الحكومة والملك. ولا تعادل منزلته غير إرادة الأمة التي خرج منها.

ومع كل هذا فالحق أولى أن يُقال اننا لم نفهم حق الفهم مراد الأستاذ من قوله عن تنازع السلطة المدنية والسلطة الدينية الأجساد والأرواح. وقد قلبنا القول من عدة وجوه لنفهم معناه. ثم وقفنا عند هذا: إن كل إنسان في الأمة لا يستغني عن رجال الدين ولذلك تتنازع السلطة المدنية جسده والسلطة الدينية نفسه. فإذا كان هذا مراد الأستاذ فقد فصل بينه وبيننا وادٍ ثانٍ عميق جداً أيضاً. ذلك أننا نعتقد أن خاصة الأمة يمكنها الاستغناءُ عن رجال الدين بكل سهولة. لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة وليست في حاجة إلى واسطة بينها وبينه. فالرجل المهذب العقل الذكي القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاءَ النور. كلما أمسى المساءُ وشاهد جمال السماءِ في الظلام. كلما راى نباتاً ينمو وعصفوراً يغرد وندىً يترقرق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس - كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى علا آلائه ونعمه وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة. ولسنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة في الكنائس والجوامع أي الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ما تتحرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية. ولكنا نقول أن خاصة الأمة أي المهذبة نفوسهم وعقولهم في غنى عن الذهاب إلى الجامع أو الكنيسة لاستشارة الكاهن أو الشيخ أو الصلاة وراءَهما. لأن مشيرهم هو العقل المدرَّب والقلب الطبيعي البسيط. وقد قال المعري انه خير المشيرين. وكنيستهم وجامعهم هما هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التي خلقها الله أكبر وأعظم من كل الجوامع والكنائس. وما دام خاصة الأمة في غنى عن أناس يدبرون أرواحهم لأنهم قادرون على تدبير أرواحهم بأنفسهم فقد بطل نصف حجة الأستاذ ولم تبقَ له إلاَّ

ارواح عامة الشعب المحتاجة إلى إرشاد وتدريب. ولو شئنا إبطال هذا النصف الثاني من حجة الأستاذ لأبطلناه أيضاً بقولنا إن المبادىء الاشتراكية صارت وا أسفاه أشد تسلطاً على زمام العامة في هذا الزمان من المبادىء الدينية. وسبب ذلك أن المبادىء الدينية تعد الناس بالسعادة والهناء في الآخرة وأما المبادىء الاشتراكية فإنها تعد الناس بسعادة في هذه الدنيا. والإنسان مطبوع على حب العاجل دائماً. فهي تزين له أن أموال الأغنياء إنما هي ودائع للفقراء عندهم وانه سيأتي يوم يتساوى فيه الغني والفقير إذ يشارك أصحاب الأعمال العملة في أرباح أعمالهم. ومن هنا نشأت الاعتصابات المتتابعة بين العملة وأصحاب الأموال وتقدمت الاشتراكية ذلك التقدم الهائل وصار الأغنياء والملوك في أوروبا يخافون على مستقبل أموالهم ومستقبل عروشهم من هذه المبادىء الجديدة. وأشد الملوك خوفاً منها الأمبراطور غليوم الذي لا يألوا جهداً في محاربتها. وهو يعتمد في محاربتها على الدين ورجاله. ولذلك لا يفتأ ينادي في خطبه إن الشعب الذي لا يتكل على الله ولا يعتمد على الدين شعب لا مستقبل له.

فمن ذلك يتضح أمران: الأول ان العلم قد سلب رجال الدين نفوس الخاصة والمبادىء الاشتراكية سلبتهم أو ستسلبهم من سوء تدبيرهم وشراهة أصحاب الأعمال نفوس العامة. ومتى أفلتت نفوس الخاصة والعامة من السلطة الدينية فأي تنازع يبقى هناك بين السلطتين على الأجساد والأرواح. والثاني ان الملوك والرؤساء في أوروبا عادوا لاستعمال الدين في أغراضهم لا تدبيراً لأرواح رعيتهم بل محاربة للمبادىء الاشتراكية والجمهورية التي يخشون على عروشهم منها. وإذا كان الآن للدين موضع في قصور الملوك في أوروبا ـ أولئك الملوك الذين يخالفون بأعمالهم كل سطر من انجيلهم ـ فما موضعه إلا هذا الموضع. ولا ريب عندنا إن الدين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتُخذ آلة لإنفاذ الأغراض ولم يُطلب لذاته ولفضائله السامية.

وإنما استطردنا في هذا الفصل إلى هذا الموضوع لعلاقته به من عدة وجوه. منها ظن بعض الشرقيين أن أوروبا تبني سياستها في هذا الزمان على الدين. وهم يستشهدون على ذلك بالمرسلين الذين ترسلهم إلى الشرق. والحال إن أوروبا تتخذ الدين آلة كما ذكرنا فهي تبني الدين على السياسة لا السياسة على الدين. ولو مُثل الآن المرسلون إلى الشرق لكانوا إنساناً على رأسه قبعة راهب وفي يمينه كتاب مقدس وفي شماله سيف وراية وعلى ظهره بضائع لندن وباريز ورومه وبرلين.

ومع ذلك فيجب على الشرق ان لا يكون جاحداً للجميل. يجب على الشرق ان لا ينسى أن هؤلاء المرسلين إذا كانوا قد أساءُوا إليه من وجه فقد نفعوه من وجه. وما رجوع الحياة إليه وعودته إلى المدنية إلا بواسطة هؤلاء المرسلين. وهذه سوريا وحدها دليل واضح على صحة هذا القول فإن عهدها بالنهضة الحديثة عهد دخول المرسلين الأميركان والمرسلين اليسوعيين إليها. فلا يجعلنّ الشرقيون لأحد سبيلاً ان يقول بانهم جحدوا الجميل. بل عليهم أن يعترفوا من جهة بهذا الجميل الذي كان أساس نهضتهم ويقولون من جهة أخرى ان مصلحتنا لا توافق مصلحة قومكم ولذلك فإذا جمع العلم والأدب بيننا وبينكم فإن السياسة تفصلنا عنكم.

فالدين إذاً ليس إلا آلة في أوروبا في هذا الزمان. ولكن حاشا لنا أن نطلق هذا القول إطلاقاً عاماً. وإنما نريد هنا بالدين الدين المقرون بالحكومات والنازل في قصور الملوك. أما الدين النازل في أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتألمة والمتوسطة فهو الدين الذي تنحني أمامه كل الرؤوس. هذا الدين هو دين الإنسانية. وهو دين الانسانية أياً كان نوعه لأن كل دين يعزي الإنسان عن مصائبه في هذه الأرض ويسهل مصاعب هذه الحياة ويحث الإنسان على الفضيلة ويعلمه التجاوز عن الإساءة وصنع

الخير حتى مع الأعداء هو دين الإنسانية سواء كان إسلامياً أو مسيحياً أو بوذياً. فهذا الدين هو حاجة من حاجات «القلب» البشري. وهو يدوم في الأرض ما دام الإنسان إنساناً اللهمَّ إذا لم يترك رجال الدين بسوء تدبيرهم وسوء إدارتهم المبادىء الاشتراكية تقوى عليه. ولذلك كان فيكتور هيكو يقول في حملاته على رجال الدين: «نحن مع الدين على رجاله» فيالها من كلمة تدل وحدها على منشأ الاضطراب والاختلال في المجتمع البشري. يا لها من كلمة تدل على أن الدين متى خرج عن وظيفته القلبية النزيهة وفضائله الأساسية صار آلة في أيدي الرؤساء وأصبح واسطة لاضعاف الشعوب واسقاطها بدلاً من تقويتها وانهاضها. ولذلك فإننا نشك في أن أوروبا تقوى على مقاومة التيار الاشتراكي بدين يستعمله رؤساؤه آلة بين أيديهم ورعية ترى ضعف هؤلاء الرؤساء وسوء تدبيرهم وتقديمهم مصالحهم ومصالح الملوك والأغنياء وأصحاب الأعمال على كل مصلحة عامة فيشكّون فيهم وفيه.

فالدين إذاً إذا سُمع له الآن صوت في أوروبا خارجاً من قصور الملوك والحكام فهذه منزلته منهم. وقد ذكرنا هذا جواباً مقدماً على ما نظن الأستاذ يعترض به من أن ملوك أوروبا لا يزالون ينزلون السلطة الدينية عندهم في أسمى منزلة.

وإن قيل ان هذا الذي حدث ويحدث في النصرانية لا يحدث في الإسلام وإنه يمكن ادخال الدين في الإسلام في كل شيء واستعماله لكل شيء دون ان يُصاب بتلك المصائب. فجوابنا على هذا القول انه تحكم محض. ولقد قال الفيلسوف تولستوي في رواية لجريدة الطان في هذا الشهر ان الشعب الإسرائيلي لم يضره شيء مثل اعتقاده ان الدين الإسرائيلي فوق كل دين وان إسرائيل هو شعب الله الخاص الذي خُلقت جميع الشعوب لتخضع له وتدين بدينه. ذلك أن هذا الاعتقاد يجعله يرى

الكمال في نفسه والنقص في غيره. ومتى كان هذا اعتقاد الإنسان فإنه يحتقر كل شيء لغـيره ويقيم بينه وبين باقي أجزاءِ الإنسانية أسواراً عالية. وما دام المعتقد بهذا الاعتقاد قوياً منيعاً عريض الجاه والسلطان فضرره من هذا الاعتقاد يكون خفيفاً من بعض الوجوه اللهمَّ إذا لم يدفعه هذا الاعتقاد للاستسلام إلى نفسه والاستنامة إلى اسواره كما قال العلامة ابن خلدون في مقدمته. وهذا الأمر قد ظهر كل الظهور في امبراطورية نابوليون الثالث. ولكن متى فقد المعتقد بهذا الاعتقاد قوته وسلطانه لسبب من الأسباب وبقي هذا الاعتقاد له فإنه يكون له سماً ناقعاً يُقعده عن كل تقدم وكل ارتقاءِ. ونحن نعرف كثيرين من عقلاءِ إخواننا المسلمين والمسيحيين الذين يعرفون حقوقهم وواجباتهم حق المعرفة وليس لهم مصلحة تدفعهم للمصانعة والتمليق لا همَّ لهم إلا محاربة هذه الجراثيم التي تَضعف في الأمم كل ميل إلى التقدم. ومن هؤلاءِ العقلاءِ الفضلاءِ الذين يحق للأمة المصرية أن تفتخر بهم أكثر من سواهم حضرة العالم العامل والجريءِ المقدام قاسم بك أمين صاحب كتابي تحرير المرأة والمـرأة الجديدة القائل ملءَ فمه في فصل في كتابه هذا منشور في هذا الكتاب في آخـر هـذا البـاب «ان الكمال البشري أمـام الإنسـانيـة لا وراءهـا» ـ فالإنسانية إذاً كلها من جنس واحد وفصيلة واحدة وهي متشابهة في الفضائل والرذائل كما أن الدين من مصدر واحد وهو الله ومذاهبه المختلفة في الأرض متشابهة في طرقها وأساليبها. وكلها فيها أمور للخاصة وأمور للعامة وما خص في الواحد منها يشبه ما خص في الأخرى وهكذا ما عمّ. فالقول بأن أحدها منزه عن أن يُصاب بما يصاب به الآخر إذا تشابهت أحوالها وبيئاتها قول يبسم له الفيلسوف مهما نادى به رجال الدين لأن الفيلسوف ينظر إلى أثار الأديان وتاريخها ويحكم عليها من هذا التاريخ وتلك الأثار.

فبناءَ على جميع الأمور التي تقدمت نظن أن القارىءَ اقتنع بأن الملك

لا تأثير لدينه ولأهوائه النفسانية على أحوال المملكة متى كانت سلطته مدنية دستورية. وإنه لا خوف من تنازع السلطتين على الأجسام والأرواح ما دامت الرئاسة للسلطة المدنية «ضمن دائرة الدستور» على السلطة الدينية. وإن الدين إذا أصرَّ على التدخل في شؤون السلطة المدنية ورام تدبير الأرواح كما يشاءُ مساعدة لهذه السلطة كان بمثابة آلة تستخدم لمنفعة سواه. والآلات أياً كان نوعها يبقى فيها أثر الضعة لأنها تكون دائماً خادمة لا مخدومة.

هذا ما تدافع به الجامعة عن رأيها الأول وفيه الكفاية. بقي عليها القسم الثاني من جوابها وهو الرد على كلام الأستاذ.

﴿الردّ﴾

ورغبة في استيفاء الكلام (مع الاختصار) ننظر في ردّ الأستاذ شذرة شذرة من أول شذرة منها.

قوله في الجواب الاجمالي (الصفحة ٢١٦) ـ قال الاستاذ في هذا الجواب إن القرآن فصل بين السلطتين أيضاً وذلك بقوله «من شاءَ فليؤْمن ومن شاءَ فليكفر» فنقول إن ذلك يقتضي نظراً. فإنه إذا كان المراد به إن يكون للكافر حتى جاحد الدين في الأمة أي الزنديق من الحقوق ما للمؤْمن الصحيح العقيدة تماماً بلا زيادة ولا نقصان حتى رئاسة الأمة نفسها فهذا الفصل صحيح. وإلا فلا. لأن الغرض من الفصل المساواة المطلقة بين جميع العناصر كما قدمنا. وقد ذكرنا في ما مرَّ أن العقلاء يوافقون على كل تأويل يراد به الفصل.

قوله عن نفي القتال من أجل الاعتقاد (الصفحة ٢١٧) ـ قال

الاستاذ في هذا الفصل إن المسلمين لم يتقاتلوا من أجل الاعتقاد وإن الثورات والفتن في زمن الخلفاء عثمان وعلي ومعاوية ومقتل الحسن والحسين رضي الله عنهما وما سبقه وتبعه من الفتن وحروب القرامطة وغيرهم لم يكن سببها كلها إلا «الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة» فنحن نستحسن قول الأستاذ هذا كل الاستحسان. وهو رأينا أيضاً. ولكنا لا نرى هذا الرأي في أمة دون أمة بل نطلقه على جميع الأمم. وعلى ذلك فجميع ما حدث في العالم المسيحي باسم الدين من القتل والتمثيل كديوان التفتيش ومذبحة سان برتلماي وغيرها يكون مصدره السياسة أيضاً والاختلاف على طريقة حكم الأمة. وقد بينّا في الصفحة ٢٥٦ ان الغرض الوحيد من ذلك إنما كان الوحدة الدينية والقومية. والانصاف يقتضي أن يُحكم على جميع الناس حكماً واحداً.

قوله عن العناصر الغريبة (الفرس والأتراك والمغاربة) (صفحة ٢١٨) ـ وهنا نصل إلى مسألة من أهم المسائل. وهذا بيانها.

قال الأستاذ إن أسباب الفتن التي قامت في خلافة بني عباس استيلاءُ «الجهلة» على حكومتهم. وهؤلاء «الجهلة» كانوا أكبر بلاء على المسلمين في هممهم وعقولهم. ثم قال في رده الرابع هذا القول الخطير «لم أرَ كالإسلام ديناً حفظ أصله وخلط فيه أهله. لا هم فهموه فأقاموه ولا هم رحموه فتركوه. سواسية من الناس اتصلوا به ووصلوا نسبهم بسببه. وقالوا نحن أهله وعشيرته وحماته وعصبته. وهم ليسوا منه في شيء إلا كما يكون الجهل من العلم والطيش من الحلم وأفن الرأي من صحة الحكم. ظن (خليفة) أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي لأن العلويين كانوا الصق ببيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظنّ أنه يستعبدها بسلطانه ويصطنعها بإحسانه. هنالك استعجم الاسلام وانقلب عجمياً. ـ (ثم ذكر

الأستاذ استيلاء ذلك الجيش على الحكومة وان الترك والديلم (الفرس) ارتدوا ثياب العلم وادخلوا في الدين ما ليس منه خدمة لملوكهم إلى أن قال) هذه السياسة سياسة الظلمة وأهل الأثرة هي التي روجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه وسلبت من المسلم أملاً كان يخترق به أطباق السموات. فجلُّ ما تراه الآن مما تسميه إسلاماً فهو ليس باسلام وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج وقليل من الأقوال التي حرفت عن معانيها».

نقول فنحن نقف عند هذا القول الخطير متأملين. وقبل كل أمر نعترف لفضيلة الأستاذ بالجرأة في هذا القول. وكما انه كان جريئاً فيه فإن جرأته هذه تعلمنا الجرأة أيضاً. فنقول إننا نعتقد أن الأستاذ مصيب في شيء مما تقدم وغير مصيب في شيء آخر. فإن جراثيم الفتن والانحلال كانت في تاريخ المسلمين قبل اتصالهم بالترك والفرس. فليس الترك والفرس بالسبب الحقيقي. الا ترى أن الخليفة الذي ذكره الأستاذ استجار بجيش تركي لكي يتقي شر الفتن التي كانت تحت الرماد والتي قبل ذلك كانت قد خربت البلاد. ونحن نعتقد بلا مداجاة ولا مصانعة أنه ما انقذ الإسلام وحفظه إلى اليوم إلا الترك والفرس[5] وحسب الفرس فضلاً على التمدن إنهم كانوا من أعظم العناصر الإنسانية اشتغالاً بالعلم والفلسفة وابتداعاً فيها وأقومهم في السياسة وحسن التدبير حتى أن عدد من نبغ فيهم باللغة العربية من فطاحل العلماء يساوي عدد علماء العرب. ولكن يظهر أن الأستاذ يردّد في هذا الموضوع صدى ما كان يُقال في أطراف السلطنة العباسية يوم استفحال أمر رجال الفرس فيها علماً وأدباً وسياسةً. فإن بعضهم كان يقول «إن الدين قد خرج من أهله». وقولهم هذا إنما كان للرغبة في مقاومة رجال الفرس الذين اتخذهم الرشيد

(٥) انظر مقالة للجامعة في هذا الموضوع في الصفحة ١٧٩ من السنة الأولى.

والمأمون عوناً لهما على تدبير السلطنة ونشر العلم والفلسفة فيها كالبرامكة وغيرهم. وربما كان لذلك دخل في نكبة البرامكة وقتلهم بلا محاكمة ولا انذار مع أن التمدن العباسي كان يومئذٍ في أوجه. خصوصاً وإن رجال الفرس الذين كانوا في ذلك الزمان اشتهروا بسعة الصدر والتوسع في التأويل وإنامة كل أمر في بعض الأحيان لدى أمر السلطة المدنية.

ولكن مهما يقال في أمر الفرس فإنه لم يكن لهم التأثير العظيم الذي كان لرصفائهم الأتراك على حياة الإسلام ومستقبله. فإن الفرس لم ينفعوا الإسلام الحاضر إلا من جهة العلم. وأما الأتراك فقد حفظوا حياته بقوة السيف. وقد جاء في أمثال الافرنج « أريد أن أحيا قبل أن أخلَّد » ففضل الدولة التركية على الاسلام فضل لا ينكره أحد. ولعل الاستاذ لا يضيف إلى إهانات المجلة التي تدافع عنه إهانة جديدة للجامعة بظنه إنها تقول هذا القول تزلفا فإننا قد ذكرنا في مقدمة الرد الأول إننا نكتب دائما كأننا نكتب لأرضٍ قفراء لا ناس فيها. وهذا الاعتقاد الذي ذكرناه هنا قد نشرناه في الجزء العاشر من السنة الأولى الصفحة ١٨٠ في المقالة التي أشرنا إليها في الحاشية وقد جاء في خاتمتها ما نصه « إن دولة سلاطيننا آل عثمان ورثت الميراث العربي بانتخاب طبيعي فكفت بقوتها ذلك الميراث ما كان يحدق به من المصائب والأخطار » أيضاً « إن ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام بل ربما لم يثبت بعد أصحابه بضعة أعوام ».

وهنا لا نجهل اعتراضاً للأستاذ. فإنه يقول بلا شك « ما هذا القول البارد. أتفضلون الترك على العرب. وكيف جاز قيام الترك وبقاؤهم ولم يجز قيام العرب وبقاؤهم » فالجواب إننا لا نفضل تركاً على عرب ولا عربا على ترك. إذ لكل قوم فضائل ونقائص لأن الإنسانية من طين واحد. ومن ذا الذي ينسى فضائل العرب في الكرة الأرضية؟ مَنْ ينسى

ذلك النور الذي انتشر في الأرض بسرعة البرق فأضاء الآفاق كلها؟ ولكنا نرى من الانصاف أن يُعطى كل ذي حق حقه. ولذلك نقول إن ذلك النور خبا بحكم الضرورة لأنه كان يطلب « الوحدة الدينية » والعمل بحرف الكتب وبروحها معاً. والوحدة الدينية محال كما بيّنا (الصفحة ٢٥٤). وأما الدول التي قامت وبقيت فإنها لم تهتم بحرف الكتب ولا كانت وظيفتها الأولى طلب الوحدة الدينية.

وإنما فصل بين الأستاذ وبيننا في هذه المسألة وادٍ ثالث عميق جداً أيضاً للوجهة التي اختارها الأستاذ في هذه المسألة. فإن المجلة التي تصدر من مال الأستاذ وتُنشر بحمايته وأحياناً بقلمه وتدافع عنه مكافأة له على شيء من فضله عليها ليس لها همّ من حين سمت جريدة اللواء رصيفنا صاحبها « دخيلاً » ومن حين المناظرات العنيفة التي قامت بينهما - إلا المناداة بأن المسلم « لا وطن له » وإنما وطنه الإسلام. بل نسينا هماً آخر لها وهو النداءُ أيضاً بأن جريدة اللواء لا تمثل المسلمين قطعياً. ولا بدع فإن هذين القولين مرتبطان بعضهما ببعض. ويؤْخذ من الأول منهما ان الإسلام دين عام مفتوح لكل أمة وكل شعب وكل عنصر حتى الوثنيين أنفسهم. وبمجرد دخول الإنسان فيه يصير واحداً من أبنائه له من الحقوق ما لهم وعليه من الواجبات ما عليهم بقطع النظر عن وطنه وعصبيته وجنسه. فإذا كان هذا هكذا فما معنى حملة الأستاذ على العناصر الغريبة التي دخلت في الإسلام وقوله ان الأتراك والفرس والمغاربة في المشرق والمغرب هم السبب في ضعف الإسلام لا غير. ولماذا نلوم هذه العناصر ولا نلوم العناصر الأولى التي لم تُحسن حفظ نفسها منها. وما معنى « الجامعة الإسلامية » إذا كانت الشعوب الغريبة تبقى محسوبة غريبة قاصرة عن فهم الإسلام والعمل به ولو مرَّ على اعتناقها الإسلام مئات سنين. نعم نحن قد وقفنا على قول للفيلسوف رنان فيه طرف مما ذكره الأستاذ. فإنه قال

عند كلامه على اضطهاد العلم والفلسفة في الإسلام في المشرق والمغرب أن الدين الإسلامي كان في أيدي البربر والعناصر الغريبة بمثابة قواعد شديدة ضيقة لأنهم كانوا يجعلونه كذلك. ولكنا نقول للأستاذ باحترام انه عليه أن يحذر من هذا القول لأنه يهدم «الجامعة الإسلامية». فإذا كان الاستاذ من دعاة هذه الجامعة وجب أن يرجع في كل ما قاله منه. وإذا لم يكن من دعاة هذه الجامعة (التي لا وطن لها في رأي ذلك الرصيف لأنه يجب عليها أن تفضّل المشارك إذا كان في الصين والهند وهي لا تعرف له وجهاً ولا تاريخاً على المخالف ولو كان ساكناً وإياها في بقعة واحدة منذ قرون كثيرة ولهما مصلحة واحدة ونظام واحد وتاريخ واحد وربما كانا من جنس واحد أيضاً) بل كان فضيلته يعتقد مع فضلاء الإنسانية في هذا الزمان ان هذا الاخاءَ الديني الذي يشمل شعوباً كثيرة تزداد فضيلته اشراقاً وبهاءً إذا شمل وعمّ جميع البشر وصار «أخاءً بشرياً عاماً» لا فرق فيه بين مسلم ومسيحي وإسرائيلي - فلا خوف حينئذٍ على تلك الجامعة ولا منها. لأن هذا الاعتبار يجعل الرابطة الأولى بين الأمم الحق والتهذيب والعقل والمصلحة الاجتماعية المدنية والاخاء البشري. ولا يكون حينئذٍ التقدم في الأمم وفي جامعتها إلا للأمة الممتازة بهذه الفضائل عن غيرها. فلا يكون لباقي الأمم حق العتب والاحتجاج باسم الدين الذي يخولهنَّ المساواة المطلقة بتلك الأمة. وتكون حينئذٍ قيمة كل شعب ما يحسنه كما قال الشاعر لا الامتياز الوراثي الذي إنما جاءت النصرانية والإسلام لإلغائه من بين البشر.

فالرغبة في حصر حق تفسير الدين وتأويله وحق الرئاسة في العرب دون سواهم وجعل باقي الأمم المؤمنة ايمانهم في منزلةٍ دونهم أمر لا ينطبق على حاجات العصر ومقتضياته. وقد بينّا في موضع آخر إن الوحدة الدينية محال كما قدمنا ولذلك يطلب كل شعب من البشر فهم دينه بعقله

واتباع عادات وأخلاق آبائه وأجداده والمعيشة مستقلاً ببلده فلا يتداخل أحد في شؤونه. وقد برهنا في ما تقدم أيضاً ان هذا الذي حدث في الإسلام وكان سبباً في تشعب الدول بعضها تلو بعض قد حدث في النصرانية أيضاً. فها اليونان والموارنة مثلاً الذين هم أرومة المسيحية الأولى. أين مقامهم اليوم من المسيحية. إن الموارنة تابعون للسلطة البابوية الغربية. وهذه السلطة تحرم اليونان لاعتبارها أنهم شذوا عنها وهم يحرمونها لاعتبارهم أنها هي الشاذة. والأناجيل كُتبت في الأصل باللغة اليونانية ومع ذلك فالسلطة البابوية العليا التي تدعي في رومه الرئاسة على كل السلطات المسيحية تقرأها باللغة اللاتينية. وكل هذه أمور إذا كان أنصار الأحزاب يسمونها «بدعاً» فإن الفلاسفة يسمونها أموراً طبيعية لا بدّ منها لأنها تابعة لطبيعة الزمان والمكان والسكان..ومن يحاربها فكأنه يحارب الطبيعة نفسها.

وإذا كانت الوحدة الدينية محالاً كما تقدم وتَغيّر شروط الأديان وحالاتها بتغير الزمان والمكان أمراً لازماً فالرجوع إلى الأصل أمر محال وخصوصاً في زمن كهذا الزمن. فإن الدول الآن منظمة تنظيماً عسكرياً واجتماعياً يحول دون هذا الرجوع. فهي أولاً لا تصبر على دعوةٍ أساسها الدين بل تعاكسها ما استطاعت لمعرفتها أنه في زمن كهذا الزمن لا يخرج من الدعوات الدينية للأمم وللإنسانية شيء مفيد. وما عدا هذا فالدولة الحاكمة في يدها الجند المدرّب الكثيف كأنه قطع الغمام والأسلحة الجهنمية المتقنة ووسائل النقل بسرعة وطرق المخابرات البرقية والسكك الحديدية والبواخر البحرية. وكل هذه من أقوى الطرق الفعالة الكافلة بابقاء القوة في جانبها مهما طرأ عليها. ولقد حاول الوهابيون في بلاد العرب ذلك الرجوع منذ مدة فكفى لتسكينهم ان هبط إليهم من مصر محمد علي باشا جد الأسرة الخديوية بجنده وأخمد ثورتهم. ونحن لا نبحث

هنا في تحامل المجلة التي تدافع عن الأستاذ على هذا الأمير العظيم يوم تذكار مرور مائة سنة على دخوله القطر المصري وقولها عنه في مقالات طويلة إن إخماده ثورة الوهابيين كان ضربة قاضية على الإسلام فإن هذا القول لا يقدم ولا يؤخر شيئاً. وإنما نقول إن ذلك الأمير العظيم والقائد الكبير الذي كان نابغة الشرق في زمنه قد رأى بعقله الكبير الراجح وخبرته الواسعة لأمور العصر الجديد وحاجاته الجديدة إن تلك الدعوة التي كان يدعو إليها الوهابيون إنما هي بمثابة نفخة في رماد أو صرخة في واد. فإن الأصل لا يُقلّد مهما كان مقلّده مخلصاً. وما صنعه الله على الأرض مرة لا يصنعه عينه مرة أخرى بل ان الأشياء في الطبيعة والاجتماع إنما تعود إلى أمثال ما كانت عليه لا إلى عين ما كانت عليه كما قال الغزالي وابن رشد رحمهما الله. وهل في استطاعة قمز لسماء الذي بلغ طور الهرم أن يسترد شبابه الماضي وحياته الماضية. فعمل محمد علي باشا كان عمل من يعلم أن تلك الدعـوة الجديدة لا فائدة منها لأحد سوى أعداء الدولة. وإذا كان من ورائها فائدة فهي فائدة جزئية لجزء واحد فقط من الإسلام وهو سكان بلاد العرب الذين يستقلون ببلادهم. هذا إذا لم يقعوا بعد ذلك في حبائل الدول الأوروبية التي لها املاك على شواطىء البلاد العربية.

وهنا نلتفت إلى ورائنا فنرى إننا قد خرجنا عن الموضوع. فنعود إليه لنذكر الوجهة التي اتخذها الأستاذ في هذه المسألة الدقيقة وعليها مدار الكلام. فإن الأستاذ يجعل السبب في ضعف العرب والإسلام سوء فهم العناصر الغريبة للدين الإسلامي. أي انه يرى أن سوء فهم الدين هو سبب التأخـر وان «الرجـوع إلى الأصـل» شرط كـل اصلاح. فنبهـاءُ الشرقيين يتلقون بأسف هذا القول من الأستاذ لأنه دليل على أن الأستاذ لم يقف بعد على الداء الحقيقي والدواء الحقيقي أو أنه لا يريد أنه يُظهر أنه وقف عليه إذ لا جـرأة له على إعلانه. ولا بد أن يكون الأستاذ قد

قال هذا القول لأحد أمرين. فإما للرغبة في بناء « جامعة إسلامية » على قواعد عربية بواسطة الدين ووضع كل أمله في هذه الجامعة وإما للرغبة في اتخاذه ذريعة للوم الترك والفرس على فهمهم دينهم بعقولهم ومجاراة الزمان والمكان فيه لئلا يضرّ الوقوف بأممهم. فإن كانت الجامعة الإسلامية هي المقصودة بقول الأستاذ فقد قضى فضيلته على قومه ومواطنيهم المخالفين بالبقاء معاً في دائرة يدورون فيها كما هم إلى ما شاء الله بلا خروج منها. لأن الجامعة الإسلامية هي الوحدة الدينية التي ذكرنا استحالتها في ما تقدم. وإذا كان الآن لبعض أخواننا المسلمين أمل في هذه الجامعة فما ذلك إلا لأن المصائب تجمع. ولكن متى ذهبت المصائب إذا كان ذهابها في الإمكان وصارت كل أمة إسلامية مستقلة فإن هذه الأمم المختلفة المشارب والأجناس والمذاهب واللغات تعود إلى الاختلاف والنفار التي كانت عليه لما كانت أمماً مستقلة منذ عهد خلافة معاوية إلى الآن. إذاً لا فائدة من هذه الجامعة إلا لمحاربة دول أوروبا بها وهذا يجعلها بمثابة آلة حرب تُشهر على كل الدول. ومعلوم أن الحرب بين القوي والضعيف لا تؤذي إلا الضعيف. ولذلك ننصح باخلاصٍ لدعاة هذه الجامعة إذا كانوا يرومونها حقيقةً أن يعملوا بما قاله غمبتا لقومه الفرنسويين عن استرداد الالزاس واللورين من المانيا « افتكروا بها دائماً ولكن لا تتكلموا فيها قطعياً » ولعل هذه السياسة هي التي اتخذتها الدولة العثمانية التي من حقها أن تستعمل هذه الآلة السياسية ما دامت أوروبا مصرّة على سياستها الحاضرة معها. وإن كان مقصود الأستاذ بذلك القول لوم الترك والفرس على مجاراتهم الزمان والمكان فيما يختص بالدين فقد ابطل فضيلته بهذا اللوم الطريقة الوحيدة التي فيها تقدم الشعوب في زمن كهذا الزمن. وهي الطريقة التي اتبعتها الكنيسة بإرادتها تارة وبالرغم عنها تارة أخرى وذلك بتكيفها تبعاً للزمان والمكان تكيفاً وقاها شر الجمود والضعف الذي عاقبته الانحلال. وهذا ما صنعته الدولة العثمانية يوم قررت في نظاماتها

أموراً تخالف الشرع الديني الذي وُضع في الأصل لحالة لا توافق حالتها الحاضرة ولبيئة غير بيئتها . وإن كان الأستاذ من أنصار هذا التكيف ولكنه ينكر البدع التي تحدث فيه فكثيرون يجيبون بأن هذا التكيف نفسه هو بدعة. والحق في جانبهم متى قالوا هذا القول. ذلك لأن كل تكيف يُراد به تغيير شيء من الحالة البدوية الأصلية هو بدعة لأنه بمثابة خروج عن الأصل. إذاً فكيف يمكن الجمع بين هذين التناقضين وهما « الرغبة في حفظ الأصل » و « الرغبة في الخروج عنه مجاراة للعصر » ـ نحن نترك القارىء المنصف يتأمل في هذه النقطة ملياً ويجد في نفسه جواباً عليها.

أما نحن فجوابنا عليها بسيط جداً. وهو بسيط لأنه طبيعي. وهو طبيعي لأنه كان ضرورياً أي أن الطبيعة اقتضته وطلبته. وهذا الجواب هو اعتبارنا كل التفرعات والتشعبات التي حدثت في الإسلام والمسيحية أموراً طبيعية ضرورية لا بد منها لأن الإنسانية مطبوعة على الاختلاف والتنوع كما تقدم وروحها لا تستطيع الوقوف. ومتى سُلم بهذا المبدأ لزم عنه واحد من اثنين. فإما ترك الأصل وشأنه وتجويز التصرف والزيادة لأن ما وافق في الماضي لا يوافق في هذا الزمان واما فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية لتنطلق يد المملكة في إدارة شؤونها العصرية وسن شرائعها الملائمة لمقتضيات العصر بدلاً من أن تكون معلقة بغيرها. وترك الأصل بتاتاً محال في كل دين كما أن الرجوع إليه عينه محال أيضاً. وإنما ترك الأصل محال لعدة أسباب منها أنه أساس جميل تتعلق نفس الإنسانية به لالفتها إياه ورغبتها في أن يبقى لها ولو ظاهره. إذن يخرج من هنا أيضا وجوب فصل الدين عن السلطة المدنية. وبالتالي يكون أساس الاصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم وعدم الإذن له بالخروج منها لأنه لا دخل له في الدنيا ولا وظيفة له غير عبادة الله. وهذا ينافي دعوة الأستاذ التي تقدمت أشد منافاة.

فالمسيحيون العثمانيون إذاً لا يُدافعون عن الأتراك ضد قول الأستاذ لكونهم عثمانيين فقط عليهم واجب الأمانة لدولتهم. بل أيضاً لأن مصلحتهم في ذلك لأن مبدأ الأستاذ يجعل الاصلاح الديني أساساً لاصلاح الدولة. والحق يُقال ان المسيحيين العثمانيين وكل مسيحيي الشرق لا يريدون أن يسمعوا باصلاح ديني في هذا الزمان لا في المسيحية ولا في الإسلام. ذلك لأنهم تحققوا منذ أزمان أنه لا يُرجى اصلاح دنيوي من الدين لأن الله شرعه للعبادة لا غير. وليست مقالات الأستاذ مما يغير رأيهم هذا بعد ما رأوا فيها من الازدراء بدينهم واعتباره ديناً مزوراً لعبت الأيادي فيه. وإذا كانت هذه هي فاتحة الاصلاح الديني الذي يعدنا به فضيلة الأستاذ المحترم فالله أعلم كيف تكون خاتمته... نعم لو أن الأستاذ اتخذ طريقاً غير هذا الطريق لكان في الإمكان اختلاف الأمر باختلافه. ولكنه لم يشأ ذلك بل اختار الحملة على النصرانية أولاً ليستطيع بعد ذلك أن يقول ما قاله في الإسلام فلا يُرمى حينئذٍ من مناظره الحزب الإسلامي المحافظ الكبير الذي هو الأكثرية الكبرى في مصر بما لا يحب الأستاذ أن يُرمى به. ولكن مَنْ الذي يضمن للناس أن هذه الخطة لا تُلتزم في كل شيء في المستقبل كما التزمتها المجلة التي تدافع عن فضيلته. فإن هذه المجلة كل ما رامت أن تؤيد رأياً في الإسلام كما تفهمه هي تعمد إلى الطعن في النصرانية في نفس الجزء منتحلة لذلك أوهى الاعذار ومحتجة بأقوال أصغر الجرائد لئلا تُرمى بالمروق من الإسلام. فكأنها تصعد درجة في جانب وتنزل درجة في جانب. أو كأنَّ اصلاح الإسلام قائم باسقاط النصرانية. وما هذه شيمة المصلحين الحقيقيين الذين تُرجى منهم الفائدة الحقيقية. بل لا يكون ذلك الإصلاح إصلاحاً قطعياً لأن كل إصلاح لا يُبنى على الانصاف والعدل يكون اصلاحاً باطلاً. فكأنَّ الحقيقة والاصلاح لا يُعطيان ثمارهما إلا للشجعان الأقوياء الذين يقدرون على احتمال قوتهما ويصبرون عند الصدمة الأولى على كل اضطهاد يصيبهم بسببهما.

وهنا نعتذر باحترام لفضيلة الأستاذ عن هذا القول. ولكن ما العمل فقد أحرجتنا المجلة التي تدافع عنه فاخرجتنا بحمقها وافترائها عن الخطة التي كنا نريد التزامها. ولو لم يكن لهذا القول علاقة بهذا الموضوع لضربنا عنه صفحاً. ولكن من الكلام ما يجيء في موضعه عفواً فيكون حذفه ذنباً. خصوصاً إذا كان فيه ظهور سبب من أهم أسباب هذه المحادثة وتخفيف لغلطة الأستاذ في حملته على النصرانية.

قوله عن خلفاء العرب والعلم (الصفحة ٢٢٠) ـ هنا سرد الأستاذ أسماء الخلفاء الذين حموا العلم. والعلماء النصارى واليهود والصابئة الذين حظوا عندهم. وروى قولاً للمستر داربر هذا نصه « إن العرب قد زحفوا بجيش من أطبائهم اليهود ومؤدبي أولادهم من النسطوريين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين ». وذكر أيضاً أن هارون الرشيد .وضع جميع المدارس العربية الإسلامية تحت مراقبة يوحنا بن ماسويه النصراني السرياني. وإنه كان يُعقد في دار يوحنا هذا في بغداد مجلس للدرس والمناظرة والمذاكرة في العلوم لم يكن يُعقد مثله في سواه إلخ.

فنحن نستحسن كل ما ذكره الأستاذ في هذا الموضوع ولا نخالفه فيه. وإنما نجاري في هذا الموضوع ثقاة المؤرخين. فنقسم الخلفاءَ في تاريخ العرب إلى قسمين. فقسم هو الذي أشار إليه الأستاذ. وكان هذا القسم يعتمد على النساطرة والسريان والفرس واليهود والهنود لنشر العلم والفلسفة في الأمة. وقسم آخر كان لا يميل إلى هذه العناصر الغريبة ولا إلى فلسفتهم وعلومهم التي هي غريبة أيضاً لأنها من أصل يوناني. ولو كانت قد اختُرعت كلمة « الدخلاء » يومئذٍ لأطلقها هذا القسم عليهم. وعلى ذلك فحسنات القسم الأول لا تمحوها سيئات القسم الثاني ولا سيئات القسم الثاني تمحوها حسنات القسم الأول. هذا جواب اجمالي. وإذا فصّله القارىء في ذهنه اكتفى به لأننا لا نروم الدخول في هذا التفصيل. ولكننا

نروي في ختام هذه الشذرة ما رواه رنان في كتابه ابن رشد من أنه بعد وفاة المأمون الذي يسميه الأستاذ في رده « الخليفة العباسي الأكبر » كثر القيل والقال في صحة ايمانه لأنه كان أكبر منشط للعلم والفلسفة اليونانيين. وإن قيل أن تلك الشبهة إنما وقعت على المأمون لأنه رام تقرير خلق القرآن انتصاراً للمعتزلة وادخال روح جديدة في الأمة فنحن لا نتردد في القول بأن العلم والفلسفة هما اللذان حملاه على هذا المركب الخشن. فالتبعة إذاً كانت واقعة على العلم والفلسفة لا على نفس المأمون. وهذا سبب من أعظم الأسباب التي أبعدت النفوس عن العلم والفلسفة بعد ذلك.

قوله عن طبيعة الدين المسيحي (الصفحة ٢٢٤) ـ وهنا نصل إلى الموضوع المهم في رد الأستاذ. وهو قوله عن أصول الدين المسيحي. وقد « جعل » الأستاذ هذه الأصول ستة (الأول) الخوارق أي المعجزات أو العجائب (والثاني) سلطة الرؤساء (والثالث) ترك الدنيا (والرابع) الايمان بغير المعقول (والخامس) احتواء الكتب المقدسة على كل شيء (والسادس) التفريق بين المسيحيين. ـ فنحن نحصر ردّنا هنا في الأمور التالية.

أولاً ـ الخوارق أو العجائب والايمان بغير المعقول.

ثانياً ـ ترك الدنيا.

ثالثاً ـ سلطة الرؤساء.

أما التفريق بين المسيحيين فقد أجبنا عنه في الصفحة ٢٣٩ حين كلامنا على تأويل الآية « ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً » وأما احتواء الكتب المقدسة على كل شيء فهو قول اراد به الأستاذ المزاح والمداعبة ولذلك لا ننظر فيه.

ملاحظة. ضرر النداء بأن الإسلام دين عقل والنصرانية دين عجائب وغرائب. شهادة الغزالي وابن رشد. آيات من القرآن

الكريم. السبب في أن الأديان كلها غير معقولة. الخطبة على الجبل ودين أدبي جديد. الكرامات والعجائب بواسطة الأولياء والقديسين. مسألة التثليث وبنوة المسيح لله.

الأمر الأول الخوارق والعقل والأديان ـ وقبل الكلام في الأمر الأول لا بد لنا من ذكر ملاحظة. وهي أنه لو كان غرضنا الدفاع عن النصرانية في هذا الردّ لرأينا السكوت أجدر وواجب. ذلك لأن منازلة الأستاذ للجامعة في هذا الموضوع أشبه بمنازلة فارس لراجل أو فارس مسلح بسيف ورمح لفارس لا سلاح له إلا خنجراً صغيراً في يده. ونعني بذلك (غير سعة علم الأستاذ وعجز الجامعة وضعفها) إن الأستاذ لا يجد في نفسه حاجة إلى مداراة عواطف أحد وأما الجامعة فإن هذه المداراة من واجباتها الأساسية. ولسنا نقول هذا القول رغبة في التملص من تبعة أو مسؤولية. كلا. وهذه هي المرة الثالثة التي نقول فيها ملء فمنا إننا نكتب هذا الكتاب كأننا نكتبه لكرة قفراء لأناس فيها. وإنما تجب علينا المداراة لأننا نعرف أن المقصود من الأدب وصناعته الفائدة لا الضرر. فكل واحد ينحاز إلى فريق وينصره على فريق آخر فإن قوله لا يثمر غير الضرر ولو جاء بالآيات البيّنات. وإنما الفائدة الحقيقية تكون متى خلع الكاتب رداءَ الأحزاب كلها ولبس رداءَ البشر. فهو حينئذٍ يكتب كإنسان لا كمسلم أو كمسيحي. وكل ما يُكتب باسم الإنسانية فقط لا باسم حزب واحدٍ من أحزابها فإنه لا يكون فيه إلا النفع المحض لكل أجزاء الإنسانية. وهذا هو سبيلنا في هذا الرد الوعر على الأستاذ. فهو سامحه الله يدافع ويناضل عن مذهب واحد بالحط من شأن مذهب آخر. وأما الجامعة فإنه تكسر قلمها ولا تدخل في هذه الطريق التي لا يصنع الداخل فيها شيئاً غير ايذاء عواطف فريق من اخوانه بني الإنسان بصدم معتقداتهم المجبولة بلحمهم وعظامهم وإثارة التعصب في صدور البسطاء والجهلاء.

فكلامنا إذاً في هذا الموضوع كلام من يحكم على الإسلام والمسيحية حكماً مجرداً عن كل شهوة وغرض غير غرض الفضيلة المقدسة. وقد قلنا « الفضيلة » ولم نقل « الحقيقة » لأن الحقيقة هي الله وحده والأديان كلها مستمدة منه سبحانه وتعالى.

وأول ما نقوله في هذا الموضوع أن الأستاذ والمجلة التي تدافع عنه قد التزما قولاً يضرّ كل الضرر بجميع الأديان. فإن هذه المجلة تنادي تارة أن « دين النصارى دين عجائب وغرائب » وتارة أخرى تقول « إن دين الإسلام هو دين العقل إذ كل ما فيه معقول » وآونة تقول « لولا الدين الإسلامي المعقول لما ثبت دين في العالم وسيعود العلم في أوروبا إلى الدين الإسلامي إذ ليس في هذا الدين شيء ينافي العقل » ومن جهة أخرى يقول الأستاذ في رده هنا قولاً شبيهاً بتلك الأقوال. بل إن الأستاذ تجاوز هذه الأقوال في رده الثالث (الصفحة ٤٤٦) إذ قال في فصل مفرد « إن الإسلام يقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض » أي عند مناقضة العقل لظاهر الشرع. وقال في مقدمة هذا الرد الصفحة ٤٤١ إن الإسلام يعول في دعوته على العقل « لتنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات. أما نحن فإننا نرى في هذه الأقوال كلها ضرراً عظيماً للدين بدلاً من الفائدة. ونحن كمشتغلين بالفلسفة نقبلها ونهش لها ولكننا كحريصين على الفضيلة الدينية التي يقوم عليها بناء الأديان وبها تُناط فضيلة الشعوب نأسف لها. ذلك لأن الدين متى صار « عقلياً » لم يعد ديناً بل أصبح علماً. إذ ما هو الدين؟ هو الايمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحي ونبوءة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة وغير معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة. فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه

عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة. وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع في الجامعة إلى عقل وقلب تلك القسمة التي ردَّ عليها الأستاذ في رده الرابع (الصفحة ٥٤٣) دون أن يُقنعنا. ولا يمكن أن يوجد في العالم « دين عقلي » إلاّ إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة مبنية على « الامتحان والتجربة والمشاهدة » نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجساد والثواب والعقاب وعالم الغيب والوحي والحق سبحانه وتعالى. ولذلك كان العقلاءُ من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين. أما عقلاءُ الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذي ينشأ من جراء هذه المقاومة. وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه. وهذا هو السبب في التقاء حجة الإسلام الإمام الغزالي وإمام الفلاسفة ابن رشد في هذه المسألة. وإليك بعض ما قاله كل منهما فيها.

قال الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة (الصفحة ٤٤) « ليس ينفك فريق منهم (الفلاسفة) عن خزي في مذهبه وهكذا يفعل الله بمن ضلَّ عن سبيله وظنَّ أن الأمور الإلهية يستولي على **كنهها بنظره وتخيله** » وقال في الصفحة ٤٥ مخاطباً الفلاسفة « المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية **لا تُنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها** » وقال في الصفحة ٦٤ « بِمَ تنكرون على من يقول إن النبي يعرف الغيب بتعريف الله عزَّ وجل على سبيل الابتداء. وما ذكرتموه وان اعترف بإمكانه فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وإنما السبيل فيه أن **يُتعرف من الشرع لا من العقل** » وقال في الصفحة ٨٦ عن الجنة والثواب « عرفنا ذلك بالشرع وإنما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك **بمجرد العقل** » فأين هذا القول من قول الأستاذ.

وأما إمام الفلسفة ابن رشد فإنه يقول في الصفحة ١٢٥ من كتابه تهافت التهافت رداً على قول الغزالي في علم النبي الغيب وقد تقدم « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان. وكان ذلك أتمَّ وإن لم تدركه **أعلمت بقصور العقل الإنساني وإن يُدركه الشرع فقط** » انتهى بحرفه. فأين هذا القول من قول الأستاذ. وقال ابن رشد في الصفحة ١٢٦ يرد على ما قاله الغزالي من ان الفلاسفة يُنكرون المعجزات (أي العجائب والخوارق) « أما الكلام في المعجزات **فليس فيه للقدماء من الفلاسفة** قول لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي **لا يجب أن يُتعرَّض للفحص عنها** وتُجعل مسائل فإنها **مبادىء الشرائع** والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادىء الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة. وإنه لا يشك في وجودها وإن كيفية وجودها **هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية**. فوجب أن لا يُتعرض للفحص عن المبادىء » فأين هذا القول من قول الأستاذ. وفي الصفحة ١٢٩ يقول أيضاً « أما ما نسبه (أبو حامد) من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشيء لم تقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس **يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع** وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. ولذلك يجب على كل إنسان أن **يسلم** مبادىء الشريعة وان **يقلد فيها**. ولا بد من هذا الوضع لها فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان (من حيث الفضيلة) ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يُقال إن **مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية**. فلا بد أن **يعترف بها مع جهل أسبابها** ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم **لأنها مبادىء تثبيت الشرائع** والشرائع **مبادىء الفضائل**. فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل

في مبدأ من مبادئها فيجب عليه ان لا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال تعالى: والراسخون في العلم يقولون آمنا به. هذه **حدود الشرائع وحدود العلماء».**

فيتضح من كل ما تقدم من أقوال الإمام الغزالي والفيلسوف ابن رشد ان الإسلام دين فوق العقل كما هو كل دين في العالم. بل ما لنا وللإمام والفيلسوف فقد كنا في غنى عن الاستشهاد بهما لو لجأنا إلى القرآن. فإن القرآن الكريم يثبت كل المعجزات (العجائب) التي وردت في الإنجيل ويزيد عليها أيضاً معجزات أخرى كثيرة. فقد جاءَ في القرآن في سورة آل عمران ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين * ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين قالت رب أنَّى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاءُ إذ قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون* ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل * ورسولاً إلى بني إسرئيل إني قد جئتكم بآية من ربكم إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله وأبرئُ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى باذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤْمنين﴾.

فهذه الآيات الكريمة تثبت كل ما جاء في الإنجيل من المعجزات وتضيف عليها أخرى. فاعتراض الأستاذ على المعجزات النصرانية اعتراض على القرآن. والحقيقة التي لا ريب فيها أن جميع الأديان متشابهة متضامنة في هذه المسألة. ذلك لأن مصدر المعجزات أمر واحد إذا ثبت ثبتت معها الأديان كلها وإذا بطل بطلت وبطلت معها الأديان كلها. وهذا الأمر الواحد هو «تلازم الأسباب والمسببات ضرورة أو عدم تلازمها ضرورة» كما تقدم في فصل الأسباب والمسببات (الصفحة ١٧٩ فمن يقول بأن الأسباب والمسببات متلازمة ضرورة أي لا يمكن

وجود سبب بلا مسبب ولا مسبب بلا سبب فإنه يحكم بأن الخوارق الطبيعية محال وبذلك تبطل المعجزات ويبطل معها حشر الأجساد والعقاب والثواب وغيرها من الأصول. وهذا الأمر يقتضي إقامة الدليل على أن الأشياء تؤثر بعضها في بعض بفاعل من داخل فيها لا من خارج. ومتى ثبت ذلك فقد تغلب الفلاسفة على المتكلمين واللاهوتيين وانتصر ابن رشد على الغزالي وسقطت المبادىء الملية. وتلازم الأسباب والمسببات ضرورةً أمر يثبته العقل. لأنه متى حدث فعل من مادة في مادة أخرى كاحتراق القطن بالنار مثلاً فإن العقل يثبت أن هذا الفعل من نفس النار. وهو يثبت ذلك بالتجربة والامتحان والمشاهدة. وأما الدين فيجيبه بما أجاب به الغزالي (الصفحة ١٨٢ السطر ٤) إن المشاهدة لا تدل على حصول الفعل بالمادة ولكن على حصوله **عندها**. وإن **سبب الفعل من خارج لا من داخل**. وعلى ذلك فالدين **يجحد حكم العقل في المشاهدة أي يجحد العقل**. لأنه يجعل الفاعل غير معقول أي يجعله وراء العقل في الغائب لا في الشاهد. وهنا الانفصال العظيم بين أنصار العلم والعقل وأنصار الدين. هنا مفترق الطريق أمامهم. فبراءة الاكمة مثلاً لا تكون عند أنصار العقل إلا بسبب داخلي لازم أي بدواء تداوى به عيناه. وهذا هو العلم الطبيعي المبني على البرهان العقلي. وأما أنصار الدين فعندهم ان الله يقدر أن يبرىءَ الأكمه من غير واسطة أي من غير دواء أو بواسطة خارقة للعادة يخلقها خصوصياً له. فكيف والحالة هذه يجوز القول بأن الإسلام أو النصرانية أو اليهودية دين معقول ما دام أساسها في الغائب لا في الشاهد. ولذلك تجحد جميع الأديان تلازم الأسباب والمسببات ضرورةً أي أنها تجحد العقل لأن العقل لا يعتقد بالشيء إلا إذا عرف سببه الفاعل فيه كما قال ابن رشد (الصفحة ١٨٧ السطر الأخير) وقد شرحنا هذه المسألة في الرد الأول شرحاً كافياً. فلتراجع في موضعها.

بقي أن يُقال أن معجزة واحدة أو عشر معجزات لا تشبه مائة معجزة

أو ألفاً. فإن هذه المعجزات في النصرانية أكثر منها في الإسلام. فالجواب أن الكثرة أو القلة في هذه المسألة لا يُعتدُّ بها. لأن العمدة على إمكان المعجزة أو عدم إمكانها أي إمكان حدوث شيء بلا سبب لازم ضروري وبلا واسطة أو عدم إمكانه. فمتى جاز حدوث معجزة واحدة مهما كانت صغيرة فقد انفتح الباب لجميع المعجزات حتى انقلاب الكتاب فرساً وبوله على بيت الكتب كما ورد في المثل الذي ذكره الإمام الغزالي وقال بإمكانه (الصفحة ١٨٢ السطر الأخير).

فجيمع الأديان إذاً هي أديان عجائب وغرائب وليس فيها دين عقلي. وهذا شرف لها وفخر عند رجال الدين لاحظة. والفلاسفة أنفسهم مضطرون إلى القول بأن «المعجزات هي مبادىء تثبيت الشرائع» كما قال ابن رشد في ما تقدم (الصفحة ٢٩٢). أي أنها الطريقة التي يثبت بها الله للناس صحة دعوة الداعي ليصدقوه. ولذلك نعتبر أن الدعوة إلى اعتبار الإسلام ديناً عقلياً مضرّة جداً للعامة وإن كان الخاصة لا يحتاجون إليها ولا إلى غيرها. وسبب هذا الضرر تزحلق أقدامهم في احدور العقل إلى حيث يعلم القارىء. وقد قال رنان إن المنطق والعقل يؤديان إلى الهاوية.

ولكن إذا كان الغرض من الدعوة إلى دين معقول تقليد فريق من النصارى يدعون تلك الدعوة فقد تغير وجه المسألة. فإن هؤلاء الكتاب النصارى (شرقيين وغربيين) يقولون لقومهم مثلاً: ما لنا ولكل هذه الاختلافات التي تقسم البشر نحن لا نعرف غير الإنجيل. وما لنا ولهذه التأويلات في الإنجيل نحن لا نعرف منه غير خطبة المسيح على الجبل المنشورة في الاصحاح الخامس والسادس والسابع من إنجيل متى. فالخطبة على الجبل هي عندنا الديانة المسيحية كلها. وما هو مضمون هذه الخطبة؟ مضمونها ما يلي: ﴿طوبى للمساكين بالروح لأن لهم السعادة. طوبى للانقياء القلب لأنهم قريبون من الله طوبى لصانعي السلام لأنهم من الله

بمنزلة «الابن من الأب» طوبى للذين يضطهدهم الناس من أجل البر والخير فإنهم ينالون السعادة والخلود في نفوس البشر * سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أحد يكون مستوجب الحكم. فكن مراضياً لخصمك دائماً. وإذا دخلت للصلاة وتذكرت ان لأحدٍ شيئاً عليك فاترك الصلاة حالاً ولا تقربها قبل أن تصالحه * سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزن وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ويشتهيها في نفسه فقد زنى * سمعتم ان الإنسان يجزى عين بعين وسن بسن وأما أنا فأقول لكم لا تفاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر. ومن اراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين. ومن سالك فاعطه. ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده * سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم. باركوا لا عنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. وادعوا إلى الله يغفر للذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لأنكم إن أحببتم فقط الذين يحبونكم فأي أجر لكم. أليس العشارون أيضاً يفعلون كذلك. وإن سلمتم على اخوتكم فقط فأي فضل لكم. أليس العشارون أيضاً يفعلون هكذا. فكونوا أنتم كاملين اقتداءً «بأبيكم» السماوي مصدر الكمال * ومتى صنعتم صدقة فلا تصوتوا قدامكم بالبوق كما يفعل المراؤن بل لا تتركوا شمالكم تعرف ما تفعله يمينكم. ومتى صليتم فلا تكونوا كالمرائين الذي يحبون أن يصلوا قائمين في المجامع وفي زوايا الشوارع. ولا تكرروا الكلام باطلاً كالأمم الذين يظنون أنه بكثرة كلامهم يُستجاب لهم فإن الله يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه. وصلوا هكذا «أبانا» الذي في السموات الخ. ـ فإنه إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أيضاً «أبوكم» السماوي وإن لم تغفروا للناس زلاتهم فهو لا يغفر لكم * ومتى صمتم فلا تكونوا عابسين كالمرائين فإنهم يغيرون وجوههم لكي يظهروا للناس صائمين. وأما أنتم فمتى صمتم

فادهنوا رؤوسكم واغسلوا وجوهكم * لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض فإن كل شيء فانٍ فيها. ولكن اطلبوا كنوز السماء. لا يقدر أحد أن يخدم ربين: الله والمال. لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون ولا بما تلبسون فإن طيور السماء لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع ومع ذلك «فالأب» السماوي يقوتها. أفلستم أنتم أفضل منها. ولماذا تهتمون باللباس. تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو مع أنها لا تتعب ولا تغزل. فإن سليمان نفسه في كل مجده لم يلبس كواحدة منها. ولكن إذا كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويُطرح غداً في التنور يُلبسه الله هكذا فكيف بالإنسان الذي هو أفضل مخلوقات الله. «فأبوكم» السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها وهو يعطيكم إياها. ولكن عليكم أولاً أن تطلبوا الخير والفضيلة والبر وتلك كلها تُزاد لكم * لا تدينوا لكي لا تُدانوا. لأنكم بالكيل الذي به تكيلون يُكال لكم. ولماذا أيها المرائي تنظر القذى الذي في عين قريبك ولا تنظر الخشبة التي في عينك. اخرج أولاً الخشبة من عينك وحينئذٍ تبصر جيداً فتستطيع بكل سهولة أن تخرج القذى من عين أخيك. أما أنتم فاصنعوا بالناس ما تريدون أن يصنع الناس بكم. ولا تطرحوا درركم أمام الخنازير لئلا تدوسها بأرجلها وتلتفت فتمزقكم».

وبعد أن يقول رنان مثلاً ذلك يصيح في كتابه تاريخ المسيح بأعلى صوته: «هذه هي الديانة الأبدية. وإذا كان في الاجرام السموية أجرام مأهولة فإن ديانتهم لا تكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء في سلم الكمال» ويصيح شاتو بريان في كتابه «روح المسيحية» ليقيم الدليل على ألوهيتها «هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال - فإذا كان الأستاذ يدعو هذه الدعوة إلى دين أدبي معقول إذ ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار بل كله اخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بني الإنسان حتى الأعداء فنحن نوافقه كل الموافقة. ولكن ذلك يقتضي الاعتماد على صفحتين أو ثلاث من الكتاب وعدم الالتفات إلى ما بقي. ونحن نعلم أن

اخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصاً على قرانهم من إخواننا المسيحيين على إنجيلهم. فكما أن رجال الدين من المسيحيين خصوصاً المتعصبين منهم ينكرون على أصحاب هذه الدعـوة دعـوتهم إلى بضـع صفحـات فقـط واعتبار ما بقي وجوده وعدمه سيان فكذلك ينكر رجال الدين الإسلامي هذا التخصيص أشد إنكار. ولذلك نقول إن الدين المعقول لم يوجد بعد إلا عند القائلين بمثل هذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة في الأرض لا من أنصار الديانات.

بقيت هنالك مسألة واحدة. وهي أن يكون غرض الأستاذ من قرنه العقل دائماً بالدين في كل ما يكتبه رغبته في ابطال ما يعتقده البسطاء من كرامات الأولياء. وهذا الاعتقاد شائع في النصرانية والإسلام. ولا فرق بينهما سوى ان المسلمين يسمون الخوارق «كرامات» والنصارى يسمونها «عجائب» ونحن سنذكر رأينا في ذلك في الباب الرابع في هذا الكتاب. أما الآن فنقول إنه ما دام أساس كل الأديان اعتبار الفاعل في المواد خارجاً عنها (أي في الغائب لا في الشاهد) فإن الباب يبقى مفتوحاً لكل قول. ومتى جاء كاهن مسيحي أو شيخ مسلم من أبسط الكهنة والشيوخ أو أجهلهم وأخذ يثبت أن للأولياء أو القديسين كرامات في حياتهم وبعد موتهم مؤيداً قوله بأن الله عزّ وجل يصنع تلك الكرامات بواسطتهم أو بشفاعتهم فإن هذا الرجل البسيط القلب والإيمان يكون ذا حق في قوله هذا ما دامت الأديان تعتبر أن أفعال المواد ناشئة عن أسباب في الغائب أي خارجاً عن دائرة العقل والحس. ذلك لأن الله قادر على كل شيء وقد صنع بلا واسطة ولا سبب معجزات وكرامات كثيرة في الماضي فما المانع من أن يصنع مثلها الآن. وإن اعتُرض على هذا الرجل البسيط بأن تلك الكرامات والمعجزات كانت خاصة بالأنبياء فقط فإنه يجيب ولا شك أن الله أشد رأفة بالبشر من أن يتركهم بلا هداة ولا مرشدين فكما أن

الأنبياء كانوا واسطة بين الشعوب وبين الخالق فإن الاولياء والقديسين يكونون واسطة بين شعوبهم وبين نبيهم ويرجونه بأن يتوسط لدى الله بأن يفعل كذا ولا يفعل كذا من أجلهم. وكل اعتراض يعترض به الفيلسوف على هذا الاعتقاد باطل ما دام أساسه أن الله قد يصنع ما يشاء حينما يشاء بلا سبب ولا واسطة لازمة وضرورية. ولا يبطل ذلك الاعتقاد شيء إلا انكار هذه المقدرة. وهنا عقبة العقبات التي يبذل رجال الدين المخلصون دماءهم ونفوسهم في سبيلها.

وبما أننا وصلنا في التصريح في هذا الفصل إلى هذا الحد فقد وجب علينا أن نذكر كل ما بقي. فنقول أنه ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الاسلام دين العقل الإشارة الى مسألة التثليث في الأقانيم ومسألة بنوة المسيح لله. فإذا كان هذا الظن في محله فهو جدير بأن لا يُقابَل إلا بالابتسام. لأننا نعلم أن العقلاء من أخواننا المسلمين قد عرفوا أن مسألة التثليث ليست سوى مسألة شعرية تصورية. وأي نصراني جاهل يقول اليوم أن الله ثلاثة. بل هم يشبهون الالوهية بالنور وما فيه من التثليث: أي ذاته وحرارته وضياءه. ولا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضي أن يكون في (الواحد الأحد) كثرة. ولكن ما العمل فإنه كلما أُريد تعيين صفات للخالق جاءت الكثرة ـ تلك الكثرة التي صعق بها الغزالي فلاسفة العرب. ولذلك كان المعتزلة وهؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق أي استحالة اثبات «العلم والقدرة والارادة» له ويقولون إن هذه الاسماء التي وردت شرعاً لا يجوز اطلاقها لغةً لأنه لا يجوز اثبات صفة للمبدأ الأول (الخالق) زائدة على ذاته. ذلك لأن هذه الصفات معلولة فإذا اثبتت له وهو واجب (أي غير معلول) زيد على ذاته شيء معلول من خارج ذاته فصارت فيه كثرة ولم يعد واحداً. ومتى صحَّ هذا فقد نُفي التوحيد عن كل أمة وكل ملة ولزمهن الشرك جميعاً لأنهنَّ جميعهنَّ يثبتنَّ للخالق صفات عديدة

متناقضة. فالخلاف الأساسي إذاً هو على نفي الصفات أو اثباتها. وبما أن المليين (المسيحيين والمسلمين واليهود) متفقون على اثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعياً إذ قال بعضهم روح الله وكلمته وقال بعضهم يمينه وعرشه وكلامه أو غير ذلك. ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية وهي ضرورية لعامة الناس الذين لا يفهمون الدين إلا من قبيل التخييل كما قال ابن رشد (الصفحة ٢٠٧ السطر ١٥) ولأن اللغة البشرية لغة قاصرة. فمسألة التثليث إذاً ليست إلا مسألة شعرية تصورية من هذا القبيل. وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب في مجلة الموسوعات منذ بضع سنين قولاً نقلناه في الجزء الثاني عشر من السنة الأولى الصفحة ٢١٥ العمود الثاني وهذا نصه: « النصراني يقول بالآب والابن وروح القدس وإن كان لا يرى في الحقيقة غير اله واحد ».

هذا ما يُقال في مسألة التثليث وبه تزول عقبة من بين عقلاء الفريقين. بقيت العقبة الأخرى وهي بنوة المسيح لله.

ولو لم تكن الجامعة قد نشرت في هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم الفيلسوف رنان للزمنا أن نسهب في هذا الموضوع. أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين في الشرق والغرب فقد صار الكلام عن بنوية المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل وصارت مجادلة تلك المجلة فيه من قبيل الرغبة في حفظه بالرغم من اصحابه لأنه رأسمال مفيد. وحقيقة المسألة أن الانجيل يسمي البشر « أبناء الله » كما يسميهم القرآن « عباد الله » على سبيل الاصطلاح. وإذا وجد اعتراض على تسمية « ابناء الله » التي وردت ألف مرة في الانجيل « فعباد الله » لا تسلم من الاعتراض أيضاً. ذلك أن الانسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد. وإذا كان الله قد خلقه ليجعله عبداً له فقد ظلمه. أجل ان الانسان الذي يحمل في داخله روح الله من حقه أن يطلب أن لا يكون عبداً بل حراً

ومن ذلك يظهر ان كل تسمية لا تسلم من الاعتراض. وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هي لانها لا تخرج عن كونها اصطلاحات. «فأبناء الله» إذاً لا يُقصد بها غير المعنى المجازي. وكل انسان صالح فيه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء. وهم يعتبرون أن أكبر هؤلاء الابناء ذلك الابن الذي اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع في سواه وهو الذي تنحني له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء في جميع اقطار العالم. وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح أنه روح الله فهل نترك هذه الشهادة ونتمسك بتسميةٍ عامية مجازية تأييداً لحجتنا وابقاء للنفار والنزاع. إذن فكل مسلم عاقل يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن له وأن البشر أو رؤساءهم هم الذين بنوا على التسميات العامية المجازية أقاويل يقصدون بها ابعاد الطوائف بعضها عن بعض من أجل مصالحهم واهوائهم ولو أدت إلى مناقضة كتبهم المقدسة.

فمن كل ما تقدم تتضح ثلاثة أمور (١) إن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل. لأن العقل مبني على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبني على الغيب (٢) إن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابيهما. ولا يروّج هذا الخلاف منهم أحد إلا من كان له مصلحة خصوصية في ترويجه. (٣) إن تنافس الأديان وتفاضلها يجب أن يكون مبنياً على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هي أساس الشرائع والأديان. وفيما عدا هذه الفضائل والآداب فجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة.

إذن فكما أن الخوارق من اصول الدين المسيحي فهي أيضاً من أصول

الدين الاسلامي ولولاها لهدم العقل بالعلم الحسي المادي هذين الدينين معاً.

اعتقاد الاستاذ بالمسيح. مناقضة هذا الاعتقاد للنتيجة التي تخرج من درس عصر المسيح.
مدنية اليهود يومئذ. الخطبة على الجبل هي كل شيء وهي أوضح دليل على الفصل بين الدنيا والدين.
سبب احتياج العالم القديم إليها. الوسط المسيحي مخالف للوسط الإسلامي ولذلك اختلفت الشريعتان.
نتيجة ذلك.

الأمر الثاني ترك الدنيا ـ وهنا نصل إلى الأمر الثاني وهو ترك الدنيا. فنبدأ فيه بقول متعلق بالبحث السابق. وهو قول الاستاذ في آخر رده عن اعتقاده بالمسيح «إنّا نعتقد ان المسيح روح الله وكلمته ورسوله إلى بني اسرائيل. بُعث مصدقاً لما بين يديه من التوراة وجاءهم من الدين بما فيه هدى لهم ورشاد في شؤون **معاشهم** ومعادهم ولم يطالبهم **بتعطيل قوة من قواهم** التي وهبهم الله تعالى إياها بل طالبهم **بشكر الله تعالى عليها**» ثم قال ما معناه أن كل ما صحّ عند الاستاذ عن المسيح لا يخالف هذا الاعتقاد وإذا صحّ عن المسيح شيء يخالفه فالاستاذ يؤوله حتى يرجع معناه إلى ذلك الاعتقاد وان لم يمكن هذا التأويل لم يعتدّ به إذ «لا علم له إلا ما علم».

فنحن والحق يُقال قرأنا هذا الكلام بدهشة. لأننا علمنا منه أن الاستاذ عدل عن طريقة «العقل» التي ينادي بها. فهل من الانصاف أن ننادي بالعقل ما دمنا متفقين معه في شيء وننبذه ظهرياً متى خالفنا في شيء. ولنبحث في الأمور التي يعلمنا إياها العقل في هذه المسألة.

للأمة اليهودية مؤرخون وللأمة الرومانية مؤرخون. وقد كتب هؤلاء المؤرخون تاريخ العصر الذي عاش فيه المسيح ونخص منهم يوسيفوس الاسرائيلي. ويؤخذ من كل كتاباتهم التي لا تزال بين أيدينا الى اليوم أن اليهود كانوا في ذلك العصر أمة متمدنة عظيمة خاضعة للرومانيين الذين سلبوها حريتها. وقد كانت الأمة اليهودية تعبد الله تعالى لأنها أول أمة قالت بالوحدانية. وكان فيها في ذلك العصر علماء وفلاسفة اجلاء منهم الفيلسوف هلل اكبرهم واعظمهم وشماي وفيلون الاسكندري وغمالائيل الذي كان معاصراً للمسيح. وكل مؤلفات هؤلاء الفلاسفة غاية في الأدب والحكمة والعلم. ولا يزال علماء العالم يعتمدون عليها إلى الآن. أما من حيث الاجتماع فقد كان لهذه الأمة شرائع عديدة ونظامات ومحاكم ومجامع ومعابد ورؤساء وجند. وأما من حيث المدنية فقد انشأ الملك هيرودوتس الكبير وكبير كهانها هركان في عاصمتها اورشليم وضواحيها - من الآثار الفخيمة والقصور والأبنية والتماثيل ما جعلها غاية في الرونق والجمال. وحسبنا أن نذكر هيكلها العظيم هيكل سليمان الذي لم يكن له شبيه في العالم.

هذه لمحة من مدنية اليهود حين ظهور المسيح في اوروشليم. فماذا كان ينقص هذه الأمة ليجوز للاستاذ أن يقول عنها أن المسيح أرسل « ليهديها في شؤون معاشها. ويعلمها شكر الله تعالى » هذا قول قاله الاستاذ من دون أن ينظر إلى تاريخ اليهود في ذلك العصر. لأنه لو ذكر مدنية اليهود يومئذٍ ومعابدهم التي كانت منتشرة في جميع جهات فلسطين يعبدون الله تعالى فيها ولا يزال يزورها علماء أوروبا إلى اليوم لمحا ولا شك قوله عن « تعليم أمور المعاش وشكر الله » ولكن الاستاذ لم يرجع إلى العقل في هذه المسألة أي إلى المشاهدة العيانية في جميع التواريخ التي بين الأيدي اليوم وهي غير مسيحية.

والصحيح الذي لا جدال فيه أن الدعوة المسيحية لم تتغلب على كل ما كان في سبيلها. من العثرات اليهودية والرومانية وغيرها إلا بمبادىء «الخطبة على الجبل» التي تقدم ذكرها (الصفحة ٢٩٥) فهذه الخطبة هي التي غلّبت المسيحية على ما سواها من المبادىء لأنها كانت أرقى منها كلها. وقد قال ابن رشد (الصفحة ٥٣) إن الافضل يُنسخ بما هو افضل منه وان هذا هو السبب في دخول حكماء الرومان فيها.

وإذا كان الاستاذ يرى في تلك الخطبة «تعطيل قوى الانسان» كما قال ويعيّر مبادئها بترك الدنيا فله الحق في أن يعتقد ذلك لأن لكل انسان رأياً ومذهباً في الأمور. ولكنا نؤكد لفضيلته أن الفلاسفة الملحدين حتى اعداء الدين المسيحي نفسه يقولون: انه ما أقام الديانة المسيحية في الأرض سيف ولا ديوان تفتيش ولا دول وإنما الذي اقامها تلك المبادىء البسيطة التي هي صورة للكمال الذي يجب على البشر أن يجتهدوا لرفع نفوسهم إليه.

وهنا نذكر له قولاً للفيلسوف رنان في هذا الموضوع: فقد كان هذا الفيلسوف يفصّل ما قام بعد صلب المسيح بين الرسل (الحواريين) من التنازع والتزاحم على الرئاسة وغيرها. ولم يكن الانجيل قد كُتب ولا نُشر بعد. فترك رنان بولس وبطرس يتزاحمان على أمور جزئية وقال: بينما كانوا يهتمون بهذه الصغائر كان واحد منهم يحمل في جيبه ثلاثة أوراق فيها مستقبل العالم ومستقبل الديانة المسيحية. وهذه الأوراق هي الخطبة على الجبل. ولولاها لما قامت للمسيحية قائمة.

إذن فما هو السبب الذي يجعل الاستاذ يعتقد بنقص هذه المبادىء التي كل كلمة فيها تدل على الكمال ويرى أنها «تعطل» قوى الانسان.

السبب بسيط جداً وهو أن الاستاذ لا يريد أن يرى دنيا من غير دين ولا ديناً من غير دنيا.

بل يجب عنده الجمع بين الدنيا والدين.

وهنا نقطة الانفصال الكبرى بين الاسلام والمسيحية.

فإن الخطبة على الجبل تزهّد الانسان في الدنيا وتجعله يتركها لأصحابها. إذ من هو الرجل المسيحي؟ الرجل المسيحي هو الذي لا يقتني ذهباً ولا فضة ولا يكنز شيئاً. هو الذي لا يخاصم أحد لأنه يفعل بالناس ما يريد أن يُفعل به وإذا خاصمه أحد لم يقاوم الشر بمثله بل إذا ضُرب على خدٍ أدار الخدّ الآخر. هو الذي لا يهتم بعمله ولا بأكله ولا شرابه ولا لباسه لأن الله يعتني به كما يعتني بنبات الحقل وطيور السماء. هو الذي لا يهمه أمر الحاكم لأنه يعلم أن السعادة محال في هذه الدنيا ولذلك يقبل أي حاكم كان ولو كان رومانياً وثنياً (كما كان قيصر) وسبب ذلك أنه ينتظر السعادة والحرية والحق في الآخرة لا في هذا العالم. ـ فهل يجوز للاستاذ بعد هذا البيان أن يقول أن الديانة المسيحية لم تفصل بين الدين والدنيا (كما قال في رده) وان كلمة «اعطوا ما لقيصر لقيصر» لا تدلّ على هذا الفصل (الصفحة ٢٣٣ و ٢٦٠) كلا لم يعد يجوز له ذلك بعد مطالعة الخطبة على الجبل. لأن اعتراضه الكبير هنا على الديانة المسيحية إنما هو قائم بأنها تجعل الانسان يترك الدنيا وتعطل قواه. فمسألة الفصل إذاً قد تقرَّرت هنا تقريراً لا اعتراض بعده. فليستخرج الاستاذ بعد هذا القول النتيجة اللازمة.

أما نحن فيجب علينا أن نستخرج هذه النتيجة للقارىء أيضاً. فنقول ان النتيجة التي تخرج من تلك المقدمات هي أن الديانة المسيحية حفظت نفسها وحفظت المدنية وسهلت التساهل والتسامح في الأرض بين العناصر المختلفة بهذا الترك الذي يعيّرها الاستاذ به أي بهذا الفصل بين الدين والدنيا. ولم يكن ذلك عن قصد من الشارع بل عن طبيعة الزمان الذي عاش فيه. وإليك البيان.

كان اليهود في زمن المسيح خاضعين للسلطة الرومانية في رومه كما تقدم. وكان الاضطراب في بلادهم شبيهاً باضطراب ارلندا اليوم تحت اكناف انكلترا. وقد كان رؤساء الدين اليهودي ينتظرون مجيء المسيح الذي تدل كتبهم عليه أي مجيء الملك الذي يجمع كلمتهم ويحرر امتهم من نير رومه ويبسط سلطتهم على جميع الأمم. فقبل قيام المعلم الناصري الجليل قام كثيرون من اليهود للثورة على الرومانيين. منهم يهوذا الغولونيتي الذي قام يحرض بني وطنه على الامتناع من دفع الجزية إلى الرومانيين حين الشروع في احصاء النفوس لأن دفع الجزية دليل على ذل الدافع وخضوعه. وشعب الله (أي اليهود) يجب أن يختار الموت على الذل. ومنهم قوم يسمونهم القتلة وهم الذين يهجمون على كل من يخالف الشريعة اليهودية امامهم ويقتلونه. أما حاكم اورشليم الروماني فقد كان يقبض على كل يهودي ثائر ويقتله عقاباً له. وقد لقي يهوذا الغولونيتي حتفه لهذا السبب.

وكان مجيء السيد المسيح بعد يهوذا الغولونيتي هذا بمدة قصيرة. فإلى أي أمر يدعو حينئذ؟ أيدعو إلى تدبير الدنيا واصلاح شؤونها. ولكن ما هو تدبير الدنيا واصلاح شؤونها؟ هو قبل كل شيء طلب الاستقلال والحرية أي خلع نير قيصر الروماني. وبالتالي يكون ذلك الطلب بمثابة حروب دموية تُشهر لتحرير الأمة اليهودية. ولكن السنن الطبيعية الالهية لم تكن تسمح يومئذ بهذا الفعل. لأن الضعيف لا يغلب القوي. وقد جرَّب اليهود بعد صلب المسيح بمدة وجيزة طلب الاستقلال والحرية فأدى ذلك إلى حصر الرومانيين مدينتهم وفتحها بالقوة وخرابها وتشتيت اليهود في أقطار الأرض. ولذلك كان المسيح يقول لهم «اعطو ما لقيصر لقيصر» ودعونا منه فإن الاصلاح الذي نحتاج إليه إنما هو في داخل نفوسنا لا خارجاً عنها. ومع ذلك فهب أن المسيح استطاع يومئذ خلع نير قيصر فما النفع من ذلك؟ هل يبطل به الفساد الذي كان في أحشاء الأمة وفي

الأرض كلها؟ كلا لأن مصدر الفساد نفوس البشر لا السياسة. وهو لم يُرسَل من العناية الالهية إلى الأرض لنصرة حزب من البشر على حزب ولا مساعدة جنس على جنس ولا تقوية شعب لاضعاف شعب. بل أنه أُرسل إلى البشر كافة لهدم الفساد ورسم صورة للكمال الأدبي أمامهم. وبذلك كان كأنه حارب قيصر وخلع نيره. أي أنه خلع نير القوة والوثنية ووضع مكانه نير الكمال الروحي. وهذا النير كسر بعد ذلك نير قيصر لأن قيصر نفسه عاد إليه ووضعه على عنقه أي دخل في الديانة المسيحية. وبذلك كان انتصار المسيح عليه عظيماً جداً. وهذا الانتصار تمَّ بوسائط سلمية لم تَسفك فيها نقطة دم غير دماءِ التلامذة الذين كانوا يدعون إلى مذهبهم. فكأنَّ مبادىء المسيح السلمية صنعت وحدها بلا حرب ولا قتال اضعاف ما كانت تريد الأمة اليهودية صنعه بالسلاح الف مرة. فإن الأمة اليهودية لم تكن تطلب غير طرد الرومانيين من فلسطين وأما مبادىء المسيح فإنها جعلت الرومانيين وعاصمتهم رومة سيدة العالم - خدمة (كما هم اليوم أيضاً) لاورشليم عاصمة المسيحية.

ونحن نؤكد للاستاذ أن المسيح لو اقتصر على دعوة اليهود إلى تعليمهم «شؤون معاشهم وشكر الله» كما قال فضيلته وتَرَكَ المهمة التي ارسلته العناية الالهية من أجلها لما كان انتصر الانتصار الذي ذكرناه. وإنما كان انتصاره بمبادىء الخطبة على الجبل. بمبادىء الترك التي كان العالم يومئذ في حاجة اليها.

ولكن ما الذي كان يحوج العالم يومئذٍ إلى هذه المبادىء؟ ولماذا كانت هذه المبادىء ناقصة في العالم؟ الجواب إن العالم كان قد شاخ بمدنيته وأديانه القديمة. فإن الرذائل والشرور والشهوات كانت في رومه سيدة العالم الوثنية قائمة قاعدة. ولسنا نقول إن الشرور التي تحدث الآن في العواصم الأوروبية الكبرى أخف من تلك الشرور ولكن في العواصم

الكبرى في هذا الزمان بازاء الشرور والرذائل حسنات وفضائل ظاهرة كالشمس. فكأنَّ كفتي المدنية والهمجية متوازنتان اليوم ولذلك تثبت المدنية. أما الأديان فإنها كانت تزيد شرور هذه المدنية. ذلك أن الأمة الرومانية ارتقت في العلم والأدب والفلسفة والسياسة ارتقاءً عظيماً فصارت بحكم الطبع والضرورة معرضةً عن دينها الوثني القديم. وقد زاد الكهان في الطين بلة أنهم ضيقوا حلقة الدين على الأمة ووقفوا به عند حدود لا يتعداها. فوقعت الأمة بين نارين: اما كسر نير الدين الوثني القديم لأن النفوس لم تعد تقبله ولا العقول تصدقه واما البقاء في قيوده. والأمة الرومانية ذات النفس القوية التي تسلطت على العالم لم تُخلق لتبقى مقيدة بقيود الاعتقاد بجوبتير وديانا وغيرهما. وكانت الشعوب كلها قد تعبت من الحروب والفتن والاضطرابات وهبَّ على العالم نسيم جديد من علماء اليونان في بلاد اليونان والاسكندرية (مصر). فزاد هذا الأمر الأديان ضعفاً والناس شكاً فيها. وصارت العبادات المادية أي عبادة المحسوسات مما لا يُعتدّ به. ـ فماذا كان يُنهض هذا العالم القديم؟ وبماذا يجب أن يُدعى لتجدد حياته. هل يجب أن يُقال له «افتح البلاد واستعمرها ونظمها؟ كلا لأن نصف مصائبه كانت من الحروب والفتن والاستعمار الروماني. هل يُقال له اجمع الثروة واكنز المال وكل واشرب وتمتع بخيرات الدنيا؟ كلا لأن كل مصائبه كانت من مبالغته في التمتع بملاذه وشهواته. هل يقال له ادرس العلوم والفنون واكتب وألّف وتفلسف؟ كلا فإن كل هذه بلغت قبل ذلك عند اليونان والرومان مبلغاً لم يسبقهم إليه أحد قبلهم ولا ساواهم فيه أحد بعدهم قبل هذا العصر. ـ وإنما كان يجب أن يقال له ما قيل له. يجب أن يقال لأهله انكم قد جربتم في مدنيتكم اطلاق النفس في ميدان الثروة والغنى والشهوات. فبنيتم المهالك الواسعة. وجمعتم الكنوز. وحشدتم الجنود. وقيدتم العلوم. ورقيتم الفنون. وتمتعتم بكل خيرات الأرض. فهل أدى كل ذلك إلى راحة نفوسكم وسعادتكم. هل انتم

مستريحو الضمائر الآن. إذا كنتم مستريحي الضمائر فلماذا هذا الاضطراب والتعب والكلال من الحياة البادي في وجوهكم. هل اصلحتم بذلك شؤون امكم فاستأصلتم الشقاء والرذيلة منها؟ إذا كان ذلك صحيحاً فما هذه الفظائع الهائلة في هيئتكم الاجتماعية. الا فاعلموا ان كل هذا لا يجدي نفعاً للانسان الذي يحب أن يعيش في الخير والصلاح في هذه الحياة. بل مثل الثروة مثل الماء المالح كلما شربت منه ازددت عطشاً. وهي مما يفسد الأدب والفضيلة لا مما يصلحها. وإنَّ لبس العباءة واكلة خبز ناشف مبلول بماءٍ مع راحة ضمير الانسان وهدوء نفسه وتمتعها بالصلاح لأحب من كل هذه الثروة الفانية وفخفختها الباطلة ورذائلها الفظيعة. إذاً فاتركوا الدنيا. اطلبوا الصلاح قبلها. اكتفوا من كل هذه الخزعبلات الدينية والعبادات المادية بعبادة الله بالحق والروح. ولتكن نفوسكم قوية قوة تقدر على احتمال كل مصائب الحياة دون أن تتأثر منها. ذلك لأنكم لستم من ابناء هذه الأرض بل انتم ضيوف فيها والسماء وطنكم الحقيقي. فاعملوا عمل الضيوف. لا تهتموا لشيء هنا غير الخير والبر. لا تقتنوا ذهباً ولا فضة ولا تسألوا عن أكلكم وشربكم ولباسكم فإن الله يهتم بكم. ومن لطمكم على خد فأديروا له الخد الثاني لأن الشر لا يُخمد بالشر ومن أخذ بالسيف فبالسيف يؤخذ. فضلاً عن أن لاطمكم لا يهينكم بلطمه وإنما يهين نفسه إذ يظهر شراسته وسوء أدبه. وكونوا دائماً في انتظار تلك الساعة الحلوة التي تنطلق فيها نفوسكم إلى الآخرة وطنكم الحقيقي حيث تنالون الحرية الحقيقية والراحة الحقيقية.

هذا هو معنى ترك الدنيا في الديانة المسيحية. وبعبارة أخرى نقول إنه روح أدبي يقوّي الانسان ويجعله يتنازل عن حقوقه لأخيه الانسان طلباً للخير والسلام في الأرض. فكأنَّ هذه الديانة تجربة جديدة أراد الله أن تجربها الانسانية طلباً للسعادة والراحة من جهة « الترك » بعد أن استحال

عليها ادراكها من جهة « الطلب ». وهذا سبب اقبال العالم عليها يومئذٍ بعد شبعه من المدنية القديمة المبنية على طلب الثروة والخيرات الأرضية والتمتع بها تمتع الخنازير. وإذا كان هذا ما يسميه الاستاذ تعطيلاً لقوى النفس فما أحسن هذا التعطيل الذي جدد حياة العالم وقوّى روحه وأمله في العدالة الالهية بعد أن كان مشرفاً على الفناء والانحلال.

هذا ما يعلمنا العقل إياه استناداً إلى التاريخ ومن غير دخل في المسائل الدينية. فالقارىء يرى في ما تقدم أن المسيح لم يقم ليهدي بني اسرائيل في « شؤون معاشهم » ولا « ليعلمهم شكر الله » كما قال الاستاذ. بل قام لأمر آخر لأن بني اسرائيل كانوا على هدى في هاتين المسألتين قبل المسيح بقرون وأجيال.

والآن بعد تصويرنا الوسط الذي ظهرت فيه الشريعة المسيحية يجب علينا تصوير الوسط الذي ظهرت فيه الشريعة الاسلامية. فلننتقل من اورشليم إلى مكة. من عاصمة النور المسيحي إلى عاصمة النور الاسلامي.

كيف كانت حالة الأمة الاسلامية قبل ظهور الاسلام.

كانت على خلاف حالة اليهود حين ظهور المسيحية. أي أن العرب كانوا في الطفولية واليهود كانوا في الشيخوخة. ولذلك كان الاسلام بدء قيام أمة عظيمة والمسيحية بدء سقوط أمة عظيمة.

فالعرب كانوا في شبه جزيرة العرب وما حواليها قبائل متفرقة وقد تخللتها الحضارة. ولكن روح البداوة كان غالباً عليهم. وكانت الممالك حولهم ـ كالأحباش والروم والفرس ـ تضغط عليهم تارة وتهادنهم أخرى فكان ذلك باعثاً على اتجاههم نحو الوحدة لاتفاق مصلحتهم. وكانت أرضهم تكاد تضيق بهم لقحلها وجفافها خلافاً لأراضي الشام الخصيبة التي كانت قريبة منهم وكانوا يزورونها. فصار من الضروري افتكارهم بطلب

أرض غير ارضهم. وكانت الدول التي حولهم - الروم والفرس والأحباش - قد صارت إلى الهرم باضعافها بعضها بعضاً بالحروب واستسلامها إلى الشهوات والأهواء وانقسامها في مسائلها الدينية العقيمة أشد انقسام. فكأنّ الله أراد أن يتهدد هذه الدول بالفناء والاضمحلال كما اضمحلت رومه الوثنية القديمة لخروجهنّ عن المبادىء التي تقدم ذكرها ورجوعهن إلى أحوال كأحوالها. فسأل من يكون ذلك السيف المتهدد ؟ فأجابه صوت من قفار بلاد العرب: هأنذا. فانضمت يومئذٍ القبائل تحت لواء واحد لتدافع عن نفسها وتقوم بالمهمة العظيمة التي اختارتها العناية الالهية لها. وقد وضعت العناية في مقدمتها شارع الاسلام العظيم. الذي ننحني هنا أمامه باحترامٍ ملءَ الصميم. ذلك الأمي اليتيم. المصطفى لهذا الأمر الجسيم. والذي ضعضع عروش الأكاسرة والقياصرة بسيفٍ وكلمة. وهي: « الله أكبر من كل لات وعزى وكل نبي ورسول وكليم » فتحتّم إذاً أن تكون شريعة هذه الأمة الجديدة شريعة هجومية لا دفاعية. أي أن مبادىء ترك الدنيا لا تجديها هنا نفعاً لأن المقصود فتح الدنيا والاستيلاء عليها لإقامة الحق فيها لا تركها. ولذلك وجب يومئذ أن تكون الدنيا مقرونة بالدين والدين بالدنيا. ولولا ذلك لما حدث شيء كما أنه لولا « الترك » في النصرانية لما حدث شيء أيضاً.

هذه هي صورة الاسلام وصورة المسيحية مصورتان بقلم الانصاف. أي بقلم من يخلع رداءَ الأحزاب ليتكلم بينهنَّ كانسان لا كواحد منتمٍ إلى حزب منهن. فإذا حسب قرن الدين بالدنيا ضرورياً ولازماً في وقته فإن ترك الدنيا كان لازماً في وقته أيضاً. وهكذا يكون الأمران في زمنهما فضيلة خرج منها فضائل سامية مدّنت الشرق والعالم وجلت عنهما الوثنية القديمة والهمجية القديمة.

فبعد هذا البيان هل يجوز لفضيلة الاستاذ أن يقول إن مبادىء ترك

الدنيا « الموجودة الآن في الانجيل » تَعطل قوى الانسان وانها مخالفة لارادة الله. ثم ألا يجب التصريح بعد كل ما تقدم أن « مبادىء الترك » هذه تؤدي إلى تساهل غريب بين الناس لأنها لا تهتمّ بشيء مما يُقال ويُصنع في الدنيا أياً كان إذ غرضها ترك الدنيا لا تدبيرها كما تريد بموجب تعاليمها ونظاماتها - هذان سؤالان نترك القارىء المنصف يتأمل فيهما ويجد عنهما جواباً في نفسه.

ولا ننكر أن هنالك اعتراضين عظيمين يجب علينا الجواب عنهما. (الأول) : هل مبادىء الترك التي كانت نافعة في المسيحية في ذلك الزمان تنفع في هذا الزمان. ولماذا إذاً يقبل المسيحيون هذا الاقبال على الدنيا من كل حدب وصوب لاستعمارها واخراج خيراتها والتمتع بها. (والثاني) هل قرن الدين بالدنيا كما كان في الاسلام نافع في هذا الزمان.

وجوابنا عن ذلك إن الشرائع تنزل على البشر لاخراجهم من حالة قديمة إلى حالة مدنية جديدة. أي لازالة العثرات التي تكون في سبيلهم. ومتى زالت العثرات من وجه البشر بشرائعهم الجديدة وجب عليهم أن يفسروا هذه الشرائع والشرائع التي يضعونها بعد ذلك تفسيراً يُقصد به ازالة العثرات الجديدة التي يجدونها أمامهم أيضاً. أي انهم يعتبرون الماضي ماضياً ويهتمون باصلاح الحاضر بنظامات وتأويلات توافق الوسط الذي يعيشون فيه كما أن الشرائع القديمة انزلت عليهم موافقة لوسطهم الذي كانوا فيه. فإذا كان في هذا الزمن من يعترض على مبادىء الترك ومبادىء قرن الدنيا بالدين فاعتراضه يجب أن يكون على الحاضر لا على الماضي.

والحاضر يثبت أن قرن الدين بالدنيا في زمن كهذا الزمن محال والعمل بقواعد الانجيل محال أيضاً أما من حيث قرن الدين بالدنيا فإن العالم اليوم غير العالم الذي كان في أيام نهضة العرب. فقد كان في ذلك العالم

يومئذٍ دولتان عظيمتان ولكنهما شائختان تتنازعان الدنيا وهما: الروم والفرس. وأما اليوم فهذا العالم فيه ما ترى من الدول العظمى. ولقد قال المسيو دي بيلوف مستشار الامبراطورية الالمانية في خطبة له في الرشستاغ في العام الماضي إنه لا يعرف في التاريخ زمناً قامت فيه دول كبرى عديدة كهذا الزمن. وهذه الدول الكبرى لم تبقِ القوة في الحرب للعدد والجرأة والاستماتة بل للعِدد والعلم. فإن الاختراعات الحربية ونظام الحروب الجديد منحتها من القوة ما يجعل النصر دائماً في جانبها ولو كان عدد عدوها اضعاف عدد جيشها مئة مرة واجرأ منه مئة مرة. وإن قيل أنها قد هرمت فالجواب أن هذا القول غير صحيح وعلى افتراض صحته في بعضها فإن جميع علماء الاجتماع والعمران مجمعون على أن المستقبل مضمون لهاتين الدولتين الفتاتين وهما: روسيا وأميركا الشمالية والجنوبية. روسيا في الشرق وأميركا في الغرب. ولذلك قال نابوليون الأول إن العالم في المستقبل سيكون إما روسياً وإما أميركياً. وبناءً على ذلك فإن تأسيس مستقبل الاسلام على دعوة دينية كالدعوة الأولى أمر محال لأن الوسط اليوم غير الوسط الماضي. وفي غير هذا التأسيس لا سبب ولا موجب لقرن الدنيا بالدين. لأن الدنيا تتخذ حينئذٍ وجهة أخرى. ومعلوم أن الوجهتين مفترقتان.

وأما استحالة العمل بمباديء الترك في الانجيل في هذا الزمان فليست أقل ظهوراً ووضوحاً. فمن هو المسيحي الذي يُضرب اليوم على خدٍ فيحوّل الخد الآخر. من هو المسيحي الذي لا يهتم بثروة الدنيا وأباطيلها ويفضلها على كل ثروة. أترى ذلك في العوام الذين يملأون الكنائس وهم لا يعرفون من الدين غير ظاهره أي تقبيل الصور وسماع صلاة الكاهن. أم في الخواص الذين يقولون قبل كل شيء: ذهب فضة تجارة ثروة. أم في الرؤساء الذين لا همَّ لهم إلا ما تعرف من همومهم. فترك مبادىء الإنجيل أمر فاشٍ الآن في كل الأمم المسيحية. ذلك لأنهم عادوا إلى عبادة عجل

الذهب. وهم معذورون في ذلك لأن مبادىء انجيلهم تضعهم بكل صراحة بين أمرين: فإما ترك زخارف المدنيـة وفضـولها وبهارجهـا وفخفختهـا للتمسك بحرف كتابهم. وإما ترك هذا الحرف للتمسك بالدنيا. ولذلك لجأ عقلاؤهم إلى تأويل ذلك الحرف والرضى بالخروج عن الأصل. فقالوا إن مبادىء الترك كانت ضرورية في الوسط الماضي وأما اليوم فقد تغير وسَطنا. والانسان في شبابه وكهولته لا يتغذى من نفس الغذاء الذي كان يتغذى به في طفوليته. وما عدا هذا فباب ترك الدنيا مفتوح في الأديرة والصوامع لكل من يميل إلى هذا الترك ويريد أن يعمل بصورة الكمال المرسومة بالانجيل حرفاً ومعنى. ـ فكأن إله الذهب والثروة قد تغلب مرة ثانية في الأرض على اله الانجيل ولذلك صارت العواصم المسيحية شبيهه بروما الوثنية القديمة.

هـذا كـل مـا يقـال في تـرك الدنيـا في المسيحيـة[٦] ومنـه يظهـر أن المسيحيين جارزا العصر ورضوا بترك شيء من الأصل جرياً مع سنة المدنية لئلا تجرفهم. وأما إخوانهم المسلمون فإنهم لا يزالون إلى الآن يترددون في هذا الترك وهم واقفون وقفة الحائر بين طريقين تؤديان إلى المستقبل ـ ذلك المستقبل الأبدي الذي تسير إليه الأمم كأنها أنهر كبرى تنصب في الاوقيانوس العظيم.

ويظهر من كل ذلك أن ترك الدنيا في المسيحية مؤدٍ إلى التساهل على خط مستقيم سواء كان الرجل يعمل بحرف كتابه وهو الترك بتاتاً (وهذا هو التساهل بعينه) أو يرى تغير وَسط المسيحية فيرضى بترك الحرف والتمسك بالروح وهو عين التساهل أيضاً. وبذلك تبطل حجة الاستاذ في قوله إن ترك الدنيا مؤدٍ إلى التعصب.

---

(٦) ان الاسلام نفسه يحث على هذا الترك أيضاً ويسميه زهداً (راجع الجزء الثاني من كتاب أشهر مشاهير الإسـلام في باب زهد الامام عمر وتركه الفضول).

هل يجب ان تكون السلطة ضعيفة أو قوية

الأمر الثالث سلطة الرؤساء ـ بقي الأمر الثالث وهو سلطة الرؤساء وهذا الأمر لا نطيل الكلام فيه بل أن كلمة واحدة تكفي. وهي أن الكنيسة أفرطت في استعمال سلطة رؤسائها كما أن الإسلام قد فرّط في هذا الاستعمال. وعندنا أن كل واحد من الفريقين طرف. فالإكليروس المسيحي (ولا سيما المتعصب منه) يتمسك بهذه الكلمة وهي « ما حللتموه على الأرض يكون محلولاً في السماء » ومن جهة أخرى يقول العربي لخليفته « لو رأيت فيك اعوجاجاً لقومته بسيفي » كما قال أحدهم لأحد الخلفاء وهو يخطب. وإذا كان القول الأول يجعل سلطة الرئيس مطلقة فالقول الثاني يجعل السلطة فوضى. ومعلوم أن الدول في بدء أمرها تستغني عن النظام المطلق لأنها تكون في دور البداوة ولكنها متى ارتقت شؤونها وكثر اشتباك مصالحها فان النظام يكون أمسّ حاجاتها. والنظام لا يكون شيئاً بدون سلطة قوية تنفذه. والسلطة يجب أن تكون واثقة بقوتها لتستطيع انقاذ النظام في القوي والضعيف. فاذا كان لكل إنسان الحق في أن يقول لصاحب الرئاسة « متى رأيت اعوجاجك قومته بسيفي » كانت السلطة العليا ضعيفة متوقفة على حكم واحد من الناس يستثير عليها العامة متى شاء بحق أو بغير حق. وقد ظهر هذا الأمر كل الظهور في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه كما ذكرنا ذلك في الصفحة ٢٦٥ ولذلك كان همّ منظمي الممالك والدول تقوية السلطة قبل كل شيء سواء كانت هذه السلطة في يد ملك أو رئيس روحي أو برلمان. وعدم قوة السلطة في العرب سبب من أعظم أسباب فتنهم واضطرابهم. أما رأيت الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف كبح جماح العرب بشدته وسلطته ولكنها كانت سلطة شخصية أي آتية من شخصه واخلاقه. ولذلك قال الخليفة عثمان بن عفان للعرب قبل مقتله انكم خضعتم لعمر لأنه وطئكم

وأما أنا فتقومون عليَّ لأني لنتُ لكم. وهي كلمة تدل على حقيقة حالة السلطة في العرب في ذلك الزمان.

فنحن بكل حرية نقول إن هذا التفريط من العرب في السلطة مساوٍ لإفراط المسيحيين فيها. لأن الطرفين يتشابهان دائماً في نتائجهما المضرة. وإذا كان المسيحيون يعترضون بأن السلطة التي ورد ذكرها في الآية المذكورة هي سلطة روحية محضة لا مدنية اذ لم تكن المسيحية في زمن المسيح وزمن كتابة الانجيل سوى طائفة ضعيفة متشتتة لا سلطة مدنية لها ولا قوة فعلية ولذلك كان هذا القول خالياً من كل ضرر ومقصوراً على أمور السماء إيجابياً لا سلبياً. فالجواب ان الاطلاق إلى هذا الحد مضرٌ جداً سواء كانت السلطة فعلية أو غير فعلية. وقد استعمله الرؤساء بعد ذلك سلبياً كما استعملوه إيجابياً. ولكن الحق يقال ان هذه السلطة كانت قوة من قوات الكنيسة تلمُّ الشمل وتجمع الشتات. وبذلك استطاعت الكنيسة أن تحفظ نفسها إلى اليوم. وأما سلطة العرب فقد كانت بخلاف ذلك. وما الفائدة من الحرية اذا كان فيها الفناء.

أما ما ذكره الاستاذ من أن نفس المسيحي مشدودة بشفتي رئيسه فهذا قول يبتسم له جميع المسيحيين وجميع الرؤساء خصوصاً في هذا الزمن الذي صار فيه الرئيس المسيحي مرؤوساً ومرؤوسه رئيساً أي بعد تشعب المذاهب المسيحية وتزاحمها على اكتساب بعضها من بعض.

قوله عن نتائج هذه الطبيعة (الصفحة ٢٢٦) ـ وهنا قال الاستاذ إن تلك الأصول أدت إلى التعصب في المسيحية ومقاومة العلم والجمعيات العلمية والكتب وقتل العلماء بواسطة محكمة ديوان التفتيش.

فنجيب عن ذلك كله جواباً واحداً.

إن أنصار الفلسفة والعلم يوافقون على تنديد الاستاذ بديوان التفتيش

ورؤساء الكنيسة الذين قاوموا العلم في آوروبا واسبانيا وأفتوا بقتل العلماء.

ولكنا نؤكد للاستاذ أنه لو كان فضيلته يومئذ في أوروبا لاضطر أن يكون من حزب رجال الدين لا من حزب أنصار العلم. ذلك لأن رجال الدين المسيحي كانوا يقاومون يومئذ أشد أعداء الأديان نعني العلم الطبيعي. ولو راجع القارىء تاريخ الفلسفة الرشدية في أوروبا في هذا الكتاب (الصفحة ١٣١) لرأى أن ديوان التفتيش كان يحارب الأمور التالية: إن العالم وُجد منذ الآزل. إنه لم يوجد قط إنسان أول يُدعى آدم. إن نفس الإنسان هي صورة لا جوهر ولذلك تفنى مع الجسد. وبذلك تبطل الآخرة. إن الله لا يعلم الجزئيات التي تحدث في العالم والعناية الإلهية لا دخل لها فيه. إن الله خلق الكون قابلاً للفساد ولذلك لا يقدر أن يجعل الإنسان خالداً (الصفحة ١٤٤) ويجد في الصفحة ١٤٨ و ١٤٩ ان أدباء ذلك الزمان صاروا يحتقرون كل الأديان وفي الصفحة ١٥٠ أن إيطاليا كلها أولعت بالاعتقاد بفناء نفس الإنسان وعدم الخلود ولذلك انعقد مجمع لاتران لإيقافها عن النزول في هذا الاحدور الهائل. فمما مرّ يتضح غرض الكنيسة يومئذ من مقاومة العلم. ولذلك قلنا أن الاستاذ لو كان عائشاً في ذلك الزمان لكان من حزبها مدافعاً معها ضد العلم الطبيعي عن حدوث العالم وخلود النفس والثواب وقدرة الله على كل شيء والوحي المسيحي الذي كان أولئك المشتغلون بالعلم يعتبرونه من الخرافات (الصفحة ١٤٩) ولذلك فإذا جاز لمجلة كالجامعة أن تستهجن تلك الأفعال الفظيعة التي قام بها الإكليروس المسيحي من قتل الناس من أجل اعتقادهم ولو انكروا كل شيء فان ذلك في رأينا لا يجوز لرجال الدين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين. لأننا ذكرنا في غير هذا الموضع أن الفريقين متضامنان مشتركان في كل هذه المسائل.

ولكن يلوح لنا أن فضيلة الاستاذ لم يلتفت كثيراً إلى تاريخ فلسفة ابن

رشد في أوروبا ليعلم أسباب ذلك الاضطهاد. ولذلك قال في رده الثاني (الصفحة ٢٣١) إن ذلك الاضطهاد كان لرغبة الكنيسة في استئصال كل ما فيه « هداية البشر إلى منافعهم وتنوير بصائرهم بكشف ما احتجب عنهم من سر الخليقة بالبحث النظري ومن الطريق العقلي » وقال أيضاً بعد ذكره ديوان التفتيش (الصفحة ٢٢٨) « كل ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب العلوم من كل طبقة من تلمس الوسائل للوصول إلى شيء من كتبه (أي كتب ابن رشد) وتحلية العقول ببعض أفكاره » - مع انهم كانوا لا يستنتجون يومئذٍ من هذه الكتب غير جحود الوحي وانكار خلود النفس وازدراء الأديان كما رأيت في ما تقدم.

فقد ظهر اذاً أن الكنيسة الغربية كانت تحارب بديوان التفتيش ومراقبة الجرائد والكتب من يسميهم المسلمون « زنادقة » رغبة في حفظ الوحدة الدينية والقومية كما تقدم في الصفحة ٢٥٦ ومن المعلوم أن المحاربين يجوّزون في الحرب كل الآلات والأسلحة. وقد فعل الاسلام « بالزنادقة » أي بالذين يجحدون الأديان مثلما فعلت النصرانية فيهم. ومن الأسف العظيم عند الحكيم أن تكون الديانتان اللتان لم تقتلها الأديان التي كانت قبلها بحجة انها بدعتان جديدتان قد صنعتا ببني الإنسان الذين لا يؤمنون بها ما لم تصنعه بها الأديان التي تقدمتها والتي تعتبران انها أحط منها.

﴿القرامطة﴾ وهنا لا يسعنا إلا أن نذكر ما قاله الاستاذ (الصفحة ٢١٧) من أن حروب القرامطة كانت حروباً سياسية. والحال أن القرامطة زنادقةُ حلل قتلهم في الإسلام كما حلل الإكليروس المسيحي قتل زنادقتهم. وقد روى المؤرخ أبو الفداء الحموي في الجزء الثاني من تاريخه (الصفحة ٥٨) أمر هؤلاء القرامطة فقال انهم يتبعون شيخهم وهو رجل يُدعى احمد بن محمد بن الحنفية نشأ في سواد الكوفة وكان يدعي « انه

داعية المسيح وهو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو احمد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل وأن المسيح تصور في جسم إنسان وقال له انك الداعية وانك يحي وأنك روح القدس. وقد جعل قبلته بيت المقدس (اورشليم) والصلاة أربع ركعات ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها. ومؤذنه يؤذن هكذا «الله أكبر ثلاث مرات وأن لا إله إلا الله مرتين. ثم «اشهد أن آدم رسول الله وأن نوحاً رسول الله وأن ابراهيم رسول الله وأن عيسى رسول الله وأن محمداً رسول الله وأن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله» وقد نقل يوم الجمعة إلى يوم الإثنين لا يعمل فيه شيئاً وحرَّم النبيذ وحلل الخمر ولا غسل من جنابة لكن الوضوء كوضوء الصلاة» انتهى ملخصاً عن ابي الفداء.

ولقد التفّ حول هذا الشيخ كثيرون من «سواد الكوفة والبادية الذين لا عقل لهم ولا دين» كما قال أبو الفداء وكثر حزبه حتى صاروا يغزون المدن والبلاد. وقد استفحل أمرهم فغزوا مكة المكرمة في سنة ٣١٧ للهجرة وقتلوا الناس في المسجد الحرام وداخل الكعبة وارتكبوا فيهما فظائع نضرب صفحاً عن ذكرها (رواه ابو الفداء). وفي سنة ٣٦٠ فتحوا دمشق الشام واستولوا عليها في زمن المعز لدين الله (رواه أبو الفداء). ثم ساروا إلى مصر ونزلوا في عين شمس قرب القاهرة فردهم المغاربة عنها فعادوا إلى الشام (رواه ابو الفداء). وكانوا من الجرأة والفراسة في منزلة غريبة فان يوسف ابن ابي الساج سار اليهم من واسط بجند عدده أربعون ألفاً ليردهم عن الكوفة وكان عدد جيش القرامطة ١٥٠٠ رجل فقط منهم ٧٠٠ فارس و ٨٠٠ راجل ومع ذلك فانهم كسروا الأربعين الفاً شر كسرة وقتلوا قائدها ابن ابي الساج واستولوا على الكوفة (رواه ابو الفداء). وقد آلّف منهم كثيرون عدة مؤلفات منهم أحمد بن يحي ابن اسحق المعروف بالراوندي الذي له عدَّة مصنفات في

مناقضة الشريعة والقرآن الكريم منها قضيب الذهب. وكتاب اللامع. وكتاب الفرند. وكتاب الزمردة. وقد طعن في هذه الكتب على عصمة القرآن الكريم والدين الإسلامي طعناً فاحشاً. (راجع أبا الفداء الجزء الثاني الصفحة ٦٤) أما ابن الأثير فانه يقول انهم صاروا بعد ذلك يُدعون «الإسماعيلية أو الباطنية» وأنهم انتشروا في بلاد الفرس وملكوا فيها حصوناً وقلاعاً كثيرة ذكرها ذلك المؤرخ بالتفصيل في الجزء ١٠ الصفحة ١٠٩ - وفي الصفحة ١٥١ من هذا الجزء وما قبلها ذكر ابن الأثير ما كان من مطاردتهم لاستئصالهم وافنائهم. ولما اشتدّ الحصار على بعضهم في قلعة قرب اصبهان كتبوا هذه الفتوى «ما يقول السادة الفقهاء أئمة الدين في قوم يؤمنون بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر وان ما جاء به محمد ﷺ حق وصدق وانما يخالفون في الإمام هل يجوز للسلطان أن يقبل طاعتهم ويحرسهم من كل اذى» فأجاب أكثر الفقهاء بجواز ذلك وتوقف بعضهم عن الإجازة. وقال أبو الحسن علي بن الرحمن السمنجاني «يجب قتالهم ولا يجوز اقرارهم ويجب أن يُقال لهم: أخبرونا عن امامكم إذا أباح لكم ما حظره الشرع أو حظر عليكم ما أباحه الشرع اتقبلون أمره؟ فانهم يقولون نعم. وحينئذ تُباح دماؤهم بالإجماع» وبعد ذلك طال الجدال بين الفريقين وانتهى الأمر بافنائهم عن آخرهم[٧].

فهذا مذهب زنديقي بأسره استُئصل أهله استئصالاً كما كان الكاثوليك يرومون استئصال البروتستانت في مذبحة سان برتلماي وكما أراد ديوان التفتيش استئصال الزنادقة في النصرانية. وكإنك لا تجد في أمة فظائع حتى تجد في أمة أخرى مثلها. وما عدا ذلك فإن مذبحة برتلماي شبيهة بمذبحة الشيعة في افريقيا التي حدثت في سنة ٤٠٧ للهجرة ورواها

(٧) ومن هؤلاء الزنادقة فريق نقلنا عنه شيئاً عن رنان في الصفحة ١١٩ وهم الذين كانوا في قلعة الموت.

ابن الاثير في الجزء التاسع الصفحة ١٠٢ اذ قال « في هذه السنة قتل من الشيعة خلق كثير وأحرقوا بالنار ونُهبت ديارهم وقُتلوا في جميع افريقيا. واجتمع جماعة منهم أمام قصر المنصور قرب القيروان فحصرهم العامة وضيقوا عليهم حتى اشتد عليهم الجوع فصاروا يخرجون والناس يقتلونهم حتى قُتلوا عن آخرهم. ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقتلوا كلهم. وأكثر الشعراء ذكر هذه الحادثة فمن فرح مسرور ومن باكٍ حزين.

﴿مسيحيو الشرق﴾ ونحن لا ننكر أن الإسلام المنزه عن كل شائبة ارفع من أن يُحمل تبعة هذه الحوادث كلها. ولكن لماذا يحمّل الاستاذ المسيحية كلها تبعة الفظائع التي صنعها بعض من رجالها وعمالها البسطاء والجهلاء في الغرب. نحن الآن في الشرق لا في الغرب. والاستاذ أعزه الله يكتب للمسلمين والمسيحيين الشرقيين لا الغربيين. والشرقيون المسيحيون لا علاقة لهم بالغرب إلا كما لاخوانهم المسلمين علاقة به. أي أن الغرب أهراء عظيمة لبضائعهم وحوائجهم جميعاً. والشرق هو المصدر الحقيقي للديانة المسيحية ومسيحيوه لا يزالون إلى اليوم أقرب إلى المسيحيين القدماء من كل مسيحيي الأرض وذلك بشهادة جميع المستشرقين. ولما حمل مسيحيو الغرب على الشرق في الحروب الصليبية لم ينضمّ مسيحيو الشرق إليهم كما شهد بذلك الكاتب التركي المشهور أحمد جودت افندي في كتاب له بعث به منذ سنتين إلى الأب لوازون الداعي إلى اتفاق جميع المذاهب. وكان من براهين هذا الكاتب التركي المشهور برهانان واحد تاريخي وواحد عقلي. فالبرهان التاريخي أن التاريخ لا يذكر ذلك. والبرهان العقلي انهم لو كانوا انضموا إليهم أو لو كانوا يريدونهم لرحلوا عن الشرق وسافروا إلى الغرب معهم. - فاذا كان هذا هو الفرق بين مسيحيي الشرق والغرب فلماذا يعيّر الأستاذ الشرق بما صنعته القبائل الغوطية (الاسبانية) والجرمانية واللاتينية والفرنك بدلاً من أن يأخذ

أدلته من مسيحي تلك القطعة الجميلة الممتدة من أورشليم إلى ما بين النهرين. إن سكان هذه القطعة هم المسيحيون الحقيقيون الذين لم يختلط دينهم باقذار السياسة كما اختلط في الغرب ولم يتلطخ بالدماء البريئة. ولذلك بقي سلمياً.

وبما أننا قد اطلنا هذا الرد كثيراً فقد وجب علينا الآن أن نختمه لننتقل إلى سواه. ولا ريب أن من قرأ رد الاستاذ وجواب الجامعة هـذا يقف على حقيقة طبيعة الدين المسيحي فلا يرميه بما رماه به الاستاذ. بل يقول مع كل منصف أن رؤساء الدين في كل دين اذا كانوا قد اخطأوا في تفسير دينهم أو اتخذوه آلات لأغراضهم السياسية فتبعة ذلك واقعة عليهم لا على الدين نفسه. وهذا ما قاله كاتب مسلم لخصت كلامه في هذا الشهر رصيفتنا جريدة المناظر الغراء عن مجلة باريزية. فإن هذا الكاتب حمل على أوروبا المسيحية حملة شديدة لإتيانها المنكرات في الشرق ولكنه نسب كل ذلك إلى «سلطة الكنيسة الإلهية» لا إلى «طبيعة» الدين المسيحي نفسه كما فعل الاستاذ. وبذلك كان بينهما فرق عظيم كالفرق بين رجل يثني على روح المسيحية ويذم رجالها وعمالها ورجل يذم المسيحية ورجالها معاً.

* * *

٢

رد الاستاذ الثالث والرابع والخامس

أما الرد الثالث والرابع والخامس فقد انتقل الاستاذ فيها من المسيحية إلى الإسلام لإظهار اصوله وبيان سبب ما طرأ عليه من الجمود. فقال في الرد الثالث ان للإسلام دعوتين «دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ﷺ» أما الدعوة الأولى فالإسلام يعتمد

فيها على العقل وأما الدعوة الثانية فهو يعتمد فيها على القرآن الكريم الذي هو معجزة الإسلام وخارق العادة فيه. ولذلك كان من أصول الإسلام (أولاً) النظر العقلي لتحصيل الإيمان (ثانياً) تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. (ثالثاً) البعد عن التكفير. (رابعاً) الاعتبار بسنن الله في الخلق (خامساً) هدم السلطة الدينية وجعل السلطان أو الخليفة تابعاً للشعب (سادساً) مودة المخالفين في العقيدة (سابعاً) الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. ويدخل في هذا الأمر الأخير (الرخص) أي ترك الفروض لعذر المرض مثلاً (والزينة والطيبات) (والاقتصاد) (والنهي عن الغلو في الدين).

ثم ذكر نتائج هذه الأصول في الماضي فجعلها كما يلي «اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية» «واشتغالهم بالعلوم الكونية في أوائل القرن الثاني» «وانشاؤهم دور الكتب العامة والخاصة» «وانشاؤهم المدارس للعلوم وكيفية التدريس» ثم انتقل إلى العلم عند العرب فذكر شيئاً عن «علوم العرب واكتشافاتهم» «واخذ الخلفاء والأمراء بيد العلم والعلماء».

أما في رده الرابع فقد قال ان الجمود هو سبب ضعف الإسلام اليوم بسبب هذا الجمود السياسة التي تخاف «خروج فكر واحد من حبس التقليد فتنتشر عدواه فينتبه غافل آخر ويتبعه ثالث ثم ربما تسري العدوى من الدين إلى غير الدين. - إلى آخر ما يكون من حرية الفكر يعوذون بالله منها» ثم ذكر الاستاذ ان أسباب هذا الجمود والضعف ما طرأ على الإسلام من استيلاء الترك والديلم على سلطانه. وعدّد مفاسد هذا الجمود فقال. انها «أفسدت اللغة» «وأفسدت النظام الاجتماعي» «وجنت على الشريعة» «وعلى العقيدة» «واتصلت بمعلمي المدارس النظامية. وتلامذة المدارس الأجنبية. والمدارس الرسمية والأهلية».

وفي رده الخامس قال « إن الجمود علة تزول » وذلك باعمال النظر العقلي في الكون وختمه بقوله إن « العقل » « والقلب » متفقان في الدين الإسلامي « وأنه لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين. على سنة القرآن والذكر الحكيم » وذلك يتم مع الزمان « بمقتضى السنن الإلهية في التدريج » أي النواميس الطبيعية.

جواب الجامعة على ما تقدّم

﴿رأي جناب قاسم بك أمين﴾

﴿الجامعة﴾ هذا ما ورد في مقال الاستاذ الثالث والرابع والخامس ومنه يؤخذ أن الاستاذ يريد أن يثبت أن دين العرب هو السبب في ما ذكره من إقبالهم على العلم بعد أن ذكر أن دين الأوروبيين هو السبب في ما ذكره من أعراضهم عنه. وقد حمل تلك الحملة في الرد الثاني على النصرانية ليبرهن على أن التساهل والتمدن الأوروبي الحاضر لم يكونا ثمرة الكنيسة المسيحية. ولكن نريد هنا أن نسأل الاستاذ من أين استنتج أن الجامعة قالت إن المدنية الأوروبية الحاضرة هي من ثمار الكنيسة المسيحية. وما هذه الدعوى عليها. إن الجامعة لم تقل هذا القول كما ظن الاستاذ وكما ظن أيضاً بعض الرصفاء في غير مصر. وانما قالت « إن الفصل بين الدنيا والدين » في الدين المسيحي هو الذي مهد سبل المدنية في العالم (راجع قولها الأول) وقد ظهر مما تقدم « الصفحة ٣٠٥ » ان هذا الفصل موجود في « طبيعة » هذا الدين. ومعنى ذلك القول أنه لو بقيت السلطـة المدنية في أوروبا مقرونة بالسلطة الدينية إلى اليوم أي لو بقي البابا حاكماً مدنياً وروحياً على جميع أوروبا كما كان لكان ذلك في « رأينا » عثرة في

سبيل « المدنية الحقيقية ». ذلك لأن « المدنية الحقيقية » تقتضي أن لا يُميَّز انسان على إنسان في هذه الأرض تبعاً لدينه أو مذهبه بل تبعاً لكفاءته وقوته العقلية. أي أن المصلحة العمومية هي أساس هذا الامتياز. ولو كان للسلطة الدينية في انكلترا مثلاً « الرئاسة » على السلطة المدنية « لا كما هي اليوم » أي لو كان البابا حاكماً فيها لما امكن أن يُنتخب حاكم لندن يهودياً كما جرى في هذا العام ولما أمكنه أن يهمل دعوة سفير رومانيا إلى مأدبته السنوية لأنها تضطهد اليهود في بلادها مع أنها دولة مسيحية والعداء بين المسيحية واليهودية مشهور. فالمدنية الحقيقية اذاً هي من ثمار « الفصل بين الدين والدنيا » الذي أساسه التساهل بكل معانيه. وهذا الفصل حدث في المسيحية لأنه في طبيعتها ولم يحدث في الإسلام لأنه ليس في طبيعته. بل ان الاستاذ يدعو اليوم إلى الإصلاح بالدين أي إلى زيادة توثيق العرى بين الدنيا والدين. والجامعة لم تقل غير ذلك القول من أول هذه المناظرة إلى آخرها فليس يصحّ أن يُنسب اليها ما لم تقله. وهي تعتقد أن الدين لا دخل له في المسائل العلمية. أي أننا نقول أن أوروبا اذا اشتغلت بالعلم واذا اشتغل به العرب فالدافع لهم جميعاً على ذلك حاجتهم الدنيوية إليه لا حاجتهم الدينية. وكل قول مقتضاه أن الدين المسيحي أو الإسلامي أو اليهودي يدفع صاحبه إلى طلب العلم خصوصاً الفلسفة التي تستغني عن الدين لأنها تطلب معرفة الخالق بطرقها العقلية والعلم الطبيعي الذي هو مع الدين على طرفي نقيض يكون زعماً يحتاج إلى « الدليل القطعي ». ولذلك لا نزال ننتظر هذا الدليل.

بقي أن يقال إن حملة الاستاذ لإثبات ما ذكره في ردوده لا غرض منها سوى إقناع الشرقيين بوجوب طلب العلم وتحكيم العقل خصوصاً اخواننا المسلمين منهم. فنحن في هذه الحالة نوافقه على غرضه لأننا من أنصار العلم والعقل. ولكننا لا نرى موجباً في هذه الدعوة إلى الطعن على

دين آخر وتقبيح طبيعته. وإن قيل إن ذلك لازم للمّ شمل الأمة لأن المدعوين لا تؤثر الدعوة فيهم إلا اذا قيل لهم ان دينكم فوق كل دين وامتكم فوق كل أمة. وانه لذلك قال الاستاذ في خاتمة رده إن العالم سيلجأ إلى المدنية الإسلامية في المستقبل وقالت المجلة التي تدافع عنه في كلامها على ما يطلبه بعض ساسة الإنكليز من الاتفاق مع المسلمين في الهند وغيرها «إن الأمة الانكليزية الحرة اذا درست الإسلام درساً صحيحاً فانها تدخل فيه افواجاً واذا دخلت في الإسلام فانها تملك بالمسلمين الشرق كله ولا يبعد أن تملك به الغرب أيضاً» (الصفحة ٥٤٩ من مقالة في الوفاق الانكليزي الإسلامي) فالجواب عن كل ذلك نصرح به بكل حرية ونقول انه في غاية الضرر كما يرى القارىء العاقل. ونحن نعتقد باخلاص أن الشرقيين من مسلمين ومسيحيين لا يضرهم شيء مثل اقعاد هممهم بمثل هذه الأقوال وتحريك ما في أعماق نفس كل فريق منهم من المفاخرة بشؤونه وتاريخه «ذلك لأن الكمال البشري هو أمامنا لا وراءنا». وما البشر اليوم سوى اطفال ضعفاء يبنون مبادئهم وعلومهم وتمدنهم بذرات من رمال على شاطىء المستقبل الأبدي العظيم. ولذلك نفضل على اللهجة التي تقدمت لهجة جناب مقدام مصر وجريء الشرق عزتلو قاسم بك أمين. واليك ما قاله حضرته في الصفحة ١٧٠ من كتابه «المرأة الجديدة» في موضوع كهذا الموضوع. واستعدّ قبل مطالعته لما سيعروك من القشعريرة التي تدبّ ضرورة في نفس كل قارىء تمرُّ عليه انفاس المصلحين الحقيقيين. قال:

«يقول معارض: «إنا نراك تريد أن تحسن حال المرأة المصرية بحملها على تقليد المرأة الغربية فهلا أعرت تمدننا القديم الذي كان من أصوله احتجاب النساء نظرة وهل من نفوس كريمة يهزها ذكرى مجدها القديم فتلتفت إلى أصوله لفتة علمية ترى أنه هو المجد الصحيح الذي يجب أن

تشد له رواحل العزائم والذي سيتضح للعالم يوماً ما انه هو نفس الكمال الذي ينشده الإنسان.

« هذا الاعتراض ربما يلذ للقارىء سماعه لطلاوة لفظه وربما ينجذب إليه لأنه يحرك الميل الغريزي الموجود في كل انسان إلى التعلق باثار الأباء والأجداد. ولكن الأجدر بنا أن لا نجعل للفظ تأثيراً فينا إلى حد يذهلنا عن الحق. وعلينا أن نأخذ أهبتنا لمقاومة سلطة العادات الموروثة اذا خشينا أن تسلبنا ارادتنا واختيارنا. والتعلق بالتقاليد الراسخة لا يحتاج إلى التحريض والترغيب لأنه حالة لازمة للنفس آخذة بزمامها فهي مستغرقة فيها من ذاتها وانما الذي يحتاج للتشويق والتشجيع هو التخلص من ماضٍ ضار واعتناق مستقبل نافع.

« إذا امكننا أن نأخذ تلك الأهبة كان من أهم ما يجب علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم ونرجع إليه. ولكن لا لننسخ منه صورة ونحتذي مثال ما كان فيه سواء بسواء بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفي ما يستقبل من الزمان.

« ظهر الدين الإسلامي في جزيرة العرب بين قومٍ كانوا يعيشون في حال البداوة أي في أدنى الحالات الاجتماعية فأوجد بينهم رابطة ملية واخضعهم إلى رئيس واحد ووضع لهم شرعاً نسخ ما كان عندهم من العادات المتبعة في معاملاتهم من قديم الزمان. ولما أمرهم بالجهاد اخذوا يحاربون الأمم الأخرى واستولوا عليها ولم يكن ذلك بامتيازهم على من جاورهم من الأمم في العلوم والصنائع ولكن كان بروح الوحدة التي بعثها الإسلام فيهم مع استعدادهم الفطري للقتال. فلما اختلطوا بالمصريين

والشاميين والفرس والصينيين والهنود وغيرهم وجدوا عند هؤلاء الأمم كثيراً من العلوم والصنائع والفنون فاستفادوا منها ونقلوا معظمها إلى لسانهم وسمحوا لأولئك المغلوبين أن يأتوا في ترقيتها بما شاؤوا . وظهرت عند ذلك نهضة علمية كما هو الشأن في الأمم عقب كل انقلاب يجري لغاية صالحة استمرَّت مدة أربعة قرون تقريباً .

« على هذين الأساسين شيدت المدنية الإسلامية الأساس الديني الذي كوَّن من القبائل العربية أمة واحدة خاضعة لحاكم واحد ولشرع واحد . والأساس العلمي الذي ارتقت به عقول الأمة الإسلامية وآدابها إلى الحد الذي كان في استطاعتها أن تصل إليه في ذلك العهد .

« ولكن لما كان العلم في تلك الأوقات في أول نشأته وكانت اصوله ضروباً من الظنون لا يؤيد أكثرها بشيء من التجارب كانت قوة العلم ضعيفة بجانب قوة الدين فتغلب الفقهاء على رجال العلم ووضعوهم تحت مراقبتهم وزجوا بانفسهم في المسائل العلمية وانتقدوها . وحيث انهم لم يأتوا اليها من بابها ولم يجهدوا انفسهم في فهمها اخذوا يؤلون الكتاب والأحاديث بتأويلات استنبطوا منها أدلة على فساد المذاهب العلمية وحملوا الناس على أن يسيئوا الظن بها وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه وانتهى بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعها باطلة إلا العلوم الدينية . بل غلوا في دينهم وشطوا في رأيهم حتى قالوا في العلوم الدينية نفسها انها لا بد أن تقف عند حد لا يجوز لأحد أن يتجاوزه. فقرروا أن ما وضعه بعض الفقهاء هو الحق الأبدي الذي لا يجوز لأحد أن يخالفه وكأنهم رأوا من قواعد الدين أن تسد أبواب فضل الله على أهله اجمعين.

« هذا النزاع الذي قام بين أهل الدين وأهل العلم ولا أقول بين الدين والعلم لم يكن خاصاً بالأمم الإسلامية بل وقع كذلك عند الأمم

الأوروبية. ولكن لما كانت هذه الأمم قد ورثت علوم اليونان والرومان والعرب وكان وصول تلك العلوم إليها قرب تمام تكوينها لم تحتج أوروبا إلى زمن طويل في اكتشاف الأصول الحقيقية لتلك العلوم. وقد نالت منها في مائتي سنة ما لم ينله غيرها في آلاف من السنين. وتوالت الاكتشافات العلمية يجر بعضها بعضاً ويرشد بعضها إلى بعض. فمنها اكتشاف قوانين سير الكون وتحليل الضوء وسرعة سيره وكيفية تكون الاصوات وسرعتها وشكل اهتزازاتها. وعلمت ماهية الحرارة وكيفية تكون الكرة الأرضية وحقيقة شكلها وتكوّن طبقات الأرض وتقادم الأعصار عليها وعلى سكانها وضروب التغييرات التي طرأت عليها والأدوار التي تقلبت فيها من وقت ان كانت كتلة نارية إلى أن ظهر فيها النوع الانساني بعد جميع الأنواع الأخرى. ثم عرفت قوانين الحياة ووظائف الدورة الدموية والتنفس والهضم وخصائص قوى الإدراك وكيف تتكون خلايا الجسم وكيف تعيش وكيف تفنى. وصححت وكملت اصول الكيمياء والطبيعة.

« من هذه الاكتشافات اخذ الكتاب والفلاسفة ما دعت اليه الحاجة ليعلموا الانسان من أين اتى وإلى اين يذهب وما هو مستقبله ووضعوا أساس العلوم الأدبية والاجتماعية والسياسية.

« بكشف هذه الحقائق شيد العلم بناء متيناً لا يمكن لعاقل أن يفكر في أن يهدمه. ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين في أوروبا بعد النزاع والجهاد وانتهى الحال بأن صار للعلم سلطة يعترف له بها الناس كافة.

« فاذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانتهى قبل أن يكشف الغطاء عن اصول العلوم كما بيناه فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان « نموذج الكمال البشري » يهمنا أن لا نبخس اسلافنا حقهم ولا ننقص من شأنهم ولكن يهمنا مع ذلك أن لا نغش انفسنا بأن نتخيل انهم وصلوا من

التمدن إلى غاية من الكمال ليس وراءها غاية. نحن طلاب حقيقة اذا عثرنا عليها جاهرنا بها مهما تألم القراء من سماعها. لذلك نرى من الواجب علينا أن نقول انه يجب على كل مسلم أن يدرس التمدن الإسلامي ويقف على ظواهره وخفاياه لأنه يحتوي على كثير من اصول حالتنا الحاضرة ويجب عليه أن يعجب به لأنه عمل انتفعت به الإنسانية وكملت به ما كان ناقصاً منها في بعض ادوارها ولكن كثيراً من ظواهر هذا التمدن لا يمكن أن يدخل في نظام معيشتنا الحالية.

« أما من جهة العلوم فالأمر ظاهر لما سبق بيانه.

« وأما من جهة النظامات السياسية فلاننا مهما دققنا البحث في التاريخ لا نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاماً فان شكل حكومتهم كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين فكان الحاكم وعماله يجرون في ادارتهم على حسب ارادتهم فان كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان وان كانوا غير ذلك خرجوا عن حدود العدالة وعاملوا الناس بالعسف ولم يكن في النظام ما يردهم إلى اصول الشريعة.

« ربما يقال إن هذا الخليفة كان يوَلّى بعد أن يبايعه أفراد الأمة وان هذا يدل على أن سلطة الخليفة مستمدة من الشعب الذي هو صاحب الأمر. ونحن لا ننكر هذا ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بعض دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة فالخليفة هو وحده صاحب الامر. فهو الذي يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره.

« ومن الغريب أن المسلمين في جميع ازمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة

اليونانية ولم يتوصلوا إلى ما وصلت اليه الأمة الرومانية من جهة وضع النظامات اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحريتها فقد كان لتلك الأمم جمعيات نيابية ومجالس سياسية تشترك بها مع الحاكم في إدارة شؤونها.

« واغرب من هذا أن امراء المسلمين وفقهاءهم لم يفكروا في وضع قانون يبين الأعمال التي وجدوا انها تستحق العقاب ويحدد العقوبات عليها بل تركوا حق التعذير إلى الحاكم يتصرف فيه كيف يشاء. مع أن بيان الجرائم وعقابها هو من أوليات اصول العدالة.

« ولست محتاجاً ان أقول انهم كانوا يعرفون شيئاً من العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية فان هذه العلوم حديثة العهد. واذا اراد مكابر أن يتحقق من ذلك فما عليه إلا أن يتصفح مقدمة ابن خلدون وهو الكتاب الفرد الذي وُضع في الأصول الاجتماعية عند المسلمين فيرى أن الاصول التي اعتمد عليها لا يخلو معظمها من الخطأ ويندهش على الخصوص عندما يرى أن هذا الكتاب الذي وُضع للبحث في المسائل الاجتماعية لم تُذكر فيه كلمة واحدة في العائلة التي هي أساس كل هيئة اجتماعية.

« فاذا كانت حالتهم السياسية هي كما ترى فما الذي يُطلب منا أن نستعيره منها؟

« كذلك اذا نظرنا إلى حالتهم العائلية نجد أنها مجردة عن كل نظام حيث كان الرجل يكتفي في عقد زواجه بان يكون امام شاهدين ويطلق زوجته بلا سبب أو بأوهى الأسباب ويتزوج عدة نساء بدون مراعاة حدود الكتاب. كل ذلك كان واستمرّ إلى الآن على ما هو مشهور ولم يفكر أحد من الحكام أو الفقهاء في وضع نظام يمنع ضرر انحلال روابط العائلة. وأقل ما كان يلزمهم لرفع ذلك الخلل أن يقرّروا مثلاً أن إيقاع

الطلاق وعقود الزواج والرجعة لا بد أن تكون أمام مأمور شرعي حتى لا تبقى هذه الشؤون موضعاً للريب ومحلاً للشبهة ومثاراً للنزاع والشقاق.

« أين هذه الفوضى من النظامات والقوانين التي وضعها الأوروبيون لتأكيد روابط الزوجية وعلاقات الأهلية. بل أين هي من القوانين اليونانية والرومانية التي لم تغفل في جميع ادوارها عن أهمية العائلة وشأنها في الهيئة الاجتماعية؟ فأي شيء من هذا يمكن أن يكون صالحاً لتحسين حالنا اليوم؟

« بقي علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي من جهة الآداب. يعتقد أهالي عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين لجميع أنواع « الكمالات الاخلاقية الصحيحة » وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه.

« أما من جهة أصول الأدب فالمعلوم أن المسلمين لم يأتوا للعالم باصول جديدة. فقد سبق المسلمين أمم كاليهود والنصارى والبوذيين والصينيين والمصريين وغيرهم وقد كانت تلك الأمم تعرف تلك الأصول وضمنتها كتبها ونزلت على بعضها في وحي سماوي.

« وأما من جهة عمل المسلمين على مقتضى تلك الأصول الأدبية فالتاريخ يشهد على أن كل عصر لا يخلو من الطيب والرديء والحسن والقبيح. وقد وصلت الينا اخبار العرب مدونة في الكتب التاريخية والأدبية فكشفت لنا الغطاء عن اخلاقهم ومعاملاتهم واطلعنا على شعرهم وامثالهم واغانيهم فما وجدنا زمناً من الأزمان خالياً من الآداب الفاسدة والأخلاق الرذيلة والطبائع الدنيئة. رأينا الدولة العربية من بعد وفاة النبي ﷺ إلى آخر أيامها ممزقة بالمنازعات الداخلية الناشئة عن التباغض والحقد وحب الذات حتى في الأوقات التي كانت فيها الدولة مشتغلة باهم الحروب مع الأمم الأخرى. رأينا أن احد أولاد علي رضي الله عنه تزوج

بأكثر من مائة امرأة حتى التجأ والده أن ينصح الناس بأن لا يزوجوه بناتهم. رأينا من الرجال من كان يعترض النساء في الطريق ويختلس النظر اليهن من خروق الحائط. رأينا من امرائهم واعاظمهم من كان يشرب الخمر حتى لا يعي ما يقول في مجالس تحضرها الجواري وتطرب الحاضرين بنغمات الموسيقى. رأينا من شعرائهم من يستجدي العطايا ويمد يده ملتمساً رزقه من فضلات الأمراء والأغنياء ومنهم من يمدح نفسه ويثني عليها ويذهب في ذلك إلى حد ليس بعده إلا الجنون أو يتغزل في ولد أو يهجو خصمه بعبارات الفحش والفاظ الوقاحة التي يُستحى من تصورها فضلاً عن التفوه بها. رأينا من مؤرخيهم مَنْ يزوّر في التاريخ ومن فقهائهم من يخترع الأحاديث ويضعها لغايته الذاتية.

« فأي زمن في الأزمان السابقة كان منزهاً عن العيوب حتى يصح أن يقال إنه « نموذج الكمال البشري » الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي بل إن اراد الله أن يمن به على عباده فلا يكون إلا في مستقبل بعيدٍ جداً.

« متى تقرّر أن المدنية الإسلامية القديمة هي غير ما هو راسخ في مخيلة الكتاب الذين وصفوها بما يحبون أن تكون عليه لا بما كانت في الحقيقة عليه وثبت انها كانت ناقصة من وجوه كثيرة فسيان عندنا بعد ذلك أن احتجاب المرأة كان من اصولها أو لم يكن. وسواء صح أن النساء في أزمان خلافة بغداد أو الأندلس كن يحضرن مجالس الرجال أو لم يصح فقد صح أن الحجاب هو عادة لا يليق استعمالها في عصرنا.

« ونحن لا نستغرب ان المدنية الاسلامية اخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها فليس خطأها في ذلك أكبر من خطأها في كثير من الأمور الأخرى.

« وغني عن البيان أننا عند كلامنا على المدنية الإسلامية لم نقصد

الحكم عليها من جهة الدين بل من جهة العلوم والفنون والصنائع الاداب والعادات التي يكون بمجموعها الحالة الاجتماعية التي اختصت بها . ذلك لأن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر في وجود تلك الحالة الاجتماعية فهو على ما به من قوة السلطان على الاخلاق لم ينتج إلا أثراً مناسباً لدرجة عقول واداب الأمم التي سبقت.

« والذي اراه أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي **يجب أن ننهض جميعاً لمحاربتها** لأنه ميل يجرنا إلى التدني والتقهقر . ولا يوجد سبب في بقاء هذا الميل في نفوسنا إلآ شعورنا بأننا ضعاف عاجزين عن إنشاء حال خاصة تليق بزماننا ويمكن أن تستقيم بها مصالحنا . فهو صورة من صور الاتكال على الغير . كأن كلاً منا يناجي نفسه قائلاً لها : اتركي الفكر والعمل والعناء واستريحي فليس بالامكان أن تأتي بابدع مما كان .

« **هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه** . وليس له من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها » .

« إذا أتى هذا الحين ونرجو أن لا يكون بعيداً انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس وعرفنا قيمة التمدن الغربي وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة وإن أحوال الانسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم » .

« لهذا نرى أن الأمم المتمدنة على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين متشابهة تشابهاً عظيماً في شكل حكومتها وادارتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغتها وكتابتها ومبانيها وطرقها بل في كثير من العادات البسيطة كاللبس والتحية والأكل . أما من جهة العلوم والصنائع فلا يوجد اختلاف إلا من حيث كونها تزيد أو تنقص في أمة عن أمة أخرى .

« من هذا يتبين أن نتيجة التمدن هي سوق الانسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأه أن أولئك الأمم لم تهتدِ إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية ».

« وكأنما نريد أن نمحو ما يلحقنا من هذا الاعتراف ونأخذ بثأرنا فلا نجد وسيلة لذلك إلا أن ندعي أننا أرقى منهم (الغربيين) في الآداب وأنهم إذا سبقونا في الماديات ومظاهرها فقد سبقناهم في الروحانيات وسرائرها ».

« أما كون الآداب في الغرب أحط منها في الشرق فهي مسألة لا يسمح لنا موضوعنا باستيفاء البحث فيها ويمكننا أن نجمل الكلام عليها في قليل من العبارات:

« إن العداوة القديمة التي استمرت أجيالاً بين أهل الشرق والغرب بسبب اختلاف الدين كانت ولا تزال إلى الآن سبباً في أن جهل بعضهم أحوال بعض وأساء كل منهم الظن بالآخر وأثرت في عقولهم حتى جعلتها تتصور الأشياء على غير حقيقتها. إذ لا شيء يبعد الانسان عن الحقيقة أكثر من أن يكون عند النظر إليها تحت سلطان شهوة من الشهوات. لأنه إنْ كان مخلصاً في بحثه محباً للوقوف على الحقيقة وهو ما يندر وجوده فلا بد أن شهوته تشوش عليه في حكمه. وأدنى آثارها أن تزين له ما يوافقها وتستميله إليه. وإن كان من الذين لا منزلة للحق من نفوسهم وهم السواد الأعظم ضربوا دون الحق استاراً من الأكاذيب والأوهام والاضاليل مما تسوله لهم شهوتهم حتى لا يبقى لشعاع من أشعة الحق منفذاً إلى القلوب».

« وزد على ذلك أن التربية العلمية لم توجد في العالم الغربي إلا من زمن

قريب وهي لا تزال إلى الآن مفقودة في الشرق. والمحروم من هذه التربية لا يسهل عليه أن يبني احكامه على مقدمات صحيحة. لأن الجاهل يستمد حكمه من احساسه لا من عقله. فهو لا يستحسن الشيء لأنه مطابق للحق وإنما يعتقد الشيء مطابقاً للحق لأنه يستحسنه. بخلاف المتعود على الأبحاث العلمية فإن عقله لا ينخدع بإحساسه لها فإذا عرض له أن يشتغل بالنظر في حال جاره أو عدوه استعمل الطريقة التي الفها وسلم بما تؤدي إليه من النتائج وخضع لها ولو كانت مخالفة لما يهواه».

«ولقد وصل الغربيون إلى درجة رفيعة من التربية واشتغل كثير ممن كملت فيهم تلك التربية بالبحث عن أحوال الشرقيين والمسلمين وكتبوا في عاداتهم ولغتهم وآثارهم ودينهم وألفوا كتباً نفيسة اودعوها اراءهم ونتائج بحثهم وامتدحوا ما رأوه مستحقاً للمدح وقدحوا في ما رأوه محلاً للقدح غير ناظرين في ذلك إلا إلى تقرير الحق واعلان الحقيقة صادفوا الصواب أم اخطأوه. أما عندنا فلم تبلغ التربية من الناس هذا المبلغ. ولهذا كان حكم كتابنا في هذه الأشياء في قياد الشهوات وتحت سلطة الإحساس والألف والعادة. ومن وجد لشعاع الحق لمعاناً في بصيرته وجد من خوف اللائمة عقلةً في لسانه تمنعه من اظهاره أو حمله الرياء على إطالة القول في تأييد ما لا يعتقده. فإذا وُجد بينهم مخلص في القصد طالب للحق وجهر به كان نصيبه أن يتهم بالتجرد عن الوطنية وبالعداوة للدين والملة. وأشدهم اقتصاداً في ذمه يرميه بالطيش والخفة توهماً منه أن الاعتراف بفضل الاجنبي مما يزيد طمع الأجانب فينا وأن اظهار عيوبنا مما يوقع اليأس في قلوبنا.

«لهذا لا نتردد في أن نصرح بأن القول بأننا أرقى من الغربيين في الآداب هو من قبيل ما تنشده الأمهات من الغناء لتنويم الأطفال».

انتهى قول صاحب كتاب المرأة الجديدة بحروفه.

فما تقدم يتضح ان مدنيات الأمم «بعد تكونها وتمدنها» لا تتوقف على الدين بل على العلم. وأن الأمم المخالفة أو الوثنية كاليابان إذا سلكت سبيل العلم والنواميس الطبيعية ارتقت مدنيتها على كل مدنية حتى مدنية الذين يعملون بقواعد الانجيل والقرآن حرفاً ومعنى دون أن يشتغلوا بالعلم. لأن الدين شيء والدنيا شيء. وآلة الاصلاح في كل منهما تختلف عن آلة الآخر. فكيف إذا يصحّ أن يُقال ان الانسانية ستعود كلها إلى القرآن في المستقبل كما يقول الاستاذ. أو انها ستعود كلها إلى الانجيل كما يقول رؤساء الدين المسيحي. كلا ثم كلا. إن الانسانية طُبعت على التنوع والاختلاف. ولا بدَّ من هذا التباين في المعتقدات. وهذه هي المرة الثانية التي نقول فيها «لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة». وإذا كان يُرجى في المستقبل وصول البشر إلى «محجة الكمال» وتأليف «وحدة» لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانباً. ونعني بوضع الدين جانباً العمل بفضائله وتغطية ما بقي بستار مقدَّس لا يكشفه أحد. ومتى عمل جميع البشر بفضائل أديانهم باخلاصٍ وتركوا ما بقي فقد صارت الأديان كلها ديناً واحداً وهو: «دين الفضيلة» ـ فمتى ترى الأرض ذلك الزمن السعيد؟ متى يصير البشر أخوة يجمعهم روح الدين بدلاً من أن يفرقهم حرفه؟ متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتاباً كهذا الكتاب بضجر وملالة لأنه بمثابة تاريخ قديم لم يبق في الأرض احتياج لموضوعه؟ وإذا افترضنا أن مطبوعات هذا العصر العربية يُلتفت إليها في المستقبل ولا تُلقى كلها صبة واحدة في زوايا النسيان ففي أية سنة من السنين المقبلة يقرأ المسلم أو المسيحي في الشرق هذا الكتاب في المستقبل وهو يضحك من اشتغال ابناء هذا العصر بأمور صغيرة كهذه الأمور؟ هل ذلك في مائة سنة؟ أم ألف؟ أم الفين؟ أم ثلاثة؟ أم عشرة؟ أم يُقضى ـ واحرباه ـ على الانسانية في الأرض بحادث طبيعي دون أن تصل إلى ذلك الزمن السعيد؟

ليس لنا الآن امل (بعد الله) إلاّ فيك أيها العلم المقدس والفلسفة المقدسة. ولا رجاءٌ إلا فيكِ يا طبيعة الانسانية. ورجاؤنا في طبيعة الانسانية أقوى من رجائنا في العلم لأنها الفاعل فيه. ومعنى ذلك كرم أخلاق عقلاء البشر وقوة ارادتهم ورغبتهم في تحسين شؤونهم. ولذلك نحترم أشد احترام كل عامل يصب قواه كلها في عمله ليُخرج منه أرقى ما يمكنه اخراجه. وكل قائل في اصلاح الأمم ولو كان قوله صحيحاً أو غير صحيح شديداً أو خفيفاً على سامعه.

رد الاستاذ الاخير

أما الرد الأخير فإن الاستاذ عاد فيه إلى الأسباب التي جعلت العلم والفلسفة يقويان على الدين في أوروبا ويثمران المدنية الحاضرة وهي التي وعد بالكلام عنها في خاتمة رده الثاني (الصفحة ٢٣٤) وإليك خلاصة ما قاله فيها.

قال الاستاذ ان هذه الأسباب أربعة (الأول) تأليف جمعيات لنصرة العلم ومنها جمعيات سرية. فلعل فضيلته يشير بذلك إلى الجمعية الماسونية وغيرها من الجمعيات السياسية. (والثاني) شدة ضغط رجال الدين على العقول ولذلك توقدت نار الغيرة في قلوب طلاب العلوم (والثالث) الثورة الفرنسوية وغيرها من الثورات (والرابع) ترك المسيحية.

وقد أراد الاستاذ بهذا الأمر الأخير أن الأوروبيين أخذوا يتركون دينهم واستشهد على ذلك بعبارة لأحد قسس الانجيليين (البروتستانت) وهي « إذا كان الدين المسيحي ليس شيئاً سوى الكثلكة المحتاجة إلى الاصلاح (المذهب الروماني) أو الكثلكة التي دخلها الاصلاح بالفعل

(المذهب البروتستانتي) فالقرن العشرون (القرن الحاضر) لا يكون مسيحياً أبدياً » .

ثم اسهب فضيلته في ذكر الاصلاح الاسلامي والمصلحين حتى وصل إلى رأي المسيو هانوتو في « وجوب معاملة فرنسا لمستعمراتها بالعدل والتساهل واحترام الدين » فعجب من تسمية المسيو هانوتو هذه المبادىء « مبادىء جديدة » واستطرد من ذلك إلى هذا القول « إن الأمة الانكليزية هي الأمة الوحيدة التي تعرف كيف تحكم من ليس على دينها فهي وحدها الأمة المسيحية التي تقدر التسامح قدره . وان هذه الخصلة الشريفة أخذتها من المسلمين من زمن الحروب الصليبية » . يعني خصلة الاكتفاء من الناس بالخضوع للقوانين واداء ما يُفرض عليهم من الضرائب . وحفظ نظام العدل بينهم بقدر ما تسمح به السياسية .

جواب الجامعة الأخير

﴿الجامعة﴾ هذه خلاصة رد الاستاذ الأخير الذي ختم به ردوده . ونحن نقسم جوابنا في هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام (الأول) الأسباب التي ذكرها الاستاذ عن نهضة أوروبا (الثاني) مسألة ترك الأوروبيين الدين وسلطة الرؤساء عندهم (الثالث) الإقرار بالتساهل لأمة مسيحية واحدة فقط وهي الأمة الانكليزية .

﴿أسباب انتصار العلم في أوروبا﴾ أما القول بأن أسباب انتصار العلم في أوروبا على الدين هي الجمعيات السرية والثورات وشدة سلطة رجال الدين فهو قول مردود لأن ما ذكره الاستاذ هو من فروع تلك الأسباب لا من اصولها . وإنما اصلها الكبير « الفصل بين الدنيا والدين » أي الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية . وإذا كانت الجمعيات السرية والثورة

الفرنسوية وغير ذلك هي السبب الوحيد في انتصار العلم في أوروبا ونشأة مدنيتها وقع العرب بين نارين أي لزمهم واحد من اثنين. فإما أن تكون طبيعتهم اضعف من طبيعة الأمم الأوروبية ولذلك لم يقدروا أن يصنعوا صنعها وإما أنهم كانوا أكثر تشدداً في دينهم من الأوروبيين. ولذلك تعذر حدوث الاصلاح عندهم كما حدث في أوروبا. أما القول الأول فنحن لا نحلله لأنه ظلم لتلك الأمة الباسلة التي لم تقم أمة ابسل ولا أشجع منها تحت السماء. بقي القول الثاني ونحن لا ننقضه وذلك للسبب الذي ذكرناه مئة مرة في هذا الكتاب. وهو «الجمع بين السلطة المدنية والدينية» فالاعتراض إذاً ليس على طبيعة هذا الدين أو ذاك بل على «الجمع بين الدنيا والدين». والحقيقة أن اصلاحاً كالاصلاح الذي حدث في أوروبا لا يتمُّ ولا يُثمر إلا بسببين (الأول) أن يعضده ملك البلاد نفسه ويحميه ويزيل كل عثرة في سبيله (والثاني) أن ينبغ في الأمة رجال عظام من اصحاب العقول الكبيرة يجهرون بالحقيقة ويحاربون التقليد المضر ويرقون العلم وينبهون العقول. فالملوك العظام والرجال العظام هم السبب الحقيقي في كل ارتقاء في العالم. ولكن كيف يستطيع الملك أن يخرج عن الأشياء المألوفة ويترك التقاليد ما دام يجب عليه الدفاع عن الدين قبل كل شيء لأن سلطته المدنية مقرونة بالسلطة الدينية. وكيف يظهر في الأمة رجال عظام جريئون على القول والفعل ما داموا يعرفون أن السلطة الدينية مسلحة بسيف الحكومة لتقطع رأس كل دي رأي جديد وتستأصل كل خروج عن التقليد (راجع الصفحة ٣٣٦ السطر ١٧) وهل يحسب الاستاذ أن الثورة الفرنسوية قد حدثت من نفسها. كلا لأنه يعلم أن كتابات فولتير وروسو هي التي أضرمت نارها وأثارت غبارها. وكان فولتير يقول ضاحكاً وهو على فراش الموت: ان ابناءنا سيرون بعدنا أموراً عظيمة. فهل كان يمكن أن يقوم عند العرب رجل كفولتير وروسو؟ لقد ذكر الاستاذ أبا العلاء المعري وقال انه قال بما لم يقل به روسو وفولتير (أي

جحود الخالق) وبقي حياً. فنجيب ان أبا العلاء لم يجعل مهنته نشر أفكاره بين الأمم لتقويض عروش السلاطين واسقاط الجوامع. بل كان في المعرة شيخاً ضعيفاً أعمى لا تأثير له. ومعلوم أن الأمور بمقاصدها ونتائجها. ومن هو هذا الشيخ الضعيف الذي يُنكر الله؟ هو أعمى لا يرى النور إذن فهو معذور إذا لم يرَ مصدر الأنوار. وهذا العذر الظريف وحده كافٍ لغض الطرف عنه. وفضلاً عن ذلك فإنه لما شفع أبو العلاء بالمدينة التي ذكرها الاستاذ وقبل الأمير شفاعته فيها (مع كونه جاحداً كما قال) فبماذا شفع لدى الأمير؟ لقد شفع لديه بآية من القرآن الكريم وهي «خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين» كما ذكر الاستاذ. إذاً فما هذا الجاحد؟ وما هذا الجحود؟ أليس ذلك من أكبر الأدلة على أنه لم يكن جاحداً إلى الحد الذي يُروى عنه أو أنه كان يضطر إلى التظاهر بالدين أحياناً فراراً من الأذى. أما فولتير وروسو فإن شأنهما في ذلك يختلف كل الاختلاف. فإنهما كلاهما يجحدان الوحي جحوداً صريحاً. وقد حاربا العروش والكنيسة محاربة صريحة زعزعت أساسها وأثارت عليها الأفكار في أوروبا كلها. وقد قيل عن فولتير أنه هدم سلطة الكنيسة في زمنه وجعل سلطته مكانها. ومع كل ذلك فإنه وجد حماية واكراماً عظيماً لدى ملك كملك بروسيا فردريك الكبير [١] وامبراطورة عظيمة ككاترين الثانية امبراطورة روسيا. فمن أين يكون في البلاد المقرونة فيها السلطة الدينية بالسلطة المدنية سبيل لحماية الملك رجلاً يهدم عالماً قديماً كفولتير لينشيء مكانه عالماً جديداً. أليست وظيفة الملك في هذه الحالة توجب عليه مقاومته بدلاً من حمايته. وهل يستطيع سلطان العجم وهو أمير المؤمنين وسلطان مراكش وهو أمير المؤمنين وأمير افغانستان وهو أمير المؤمنين وأمير بخارى وهو أمير المؤمنين الخ.. الخ...

---

(١) هو غير فردريك الثاني أمبراطور المانيا الوارد ذكره بعد.

أن يخرجوا قيد اصبع عن التقليد مساعدة للداعين مثل فولتير وروسو إلى الاصلاح بالعلم الطبيعي ربِّ المدنية في هذا الزمان ما داموا يرون أن طبيعة هذا العلم تناقض « تقاليد » كل دين على خط مستقيم ولا يزيل هذه المناقضة شيء. وقد سمى الاستاذ هذا الأمر سياسة والحقيقة أنه مداراة بين العلم والدين. فلا هم يستطيعون أن يعرضوا عن هذا ولا عن ذاك لأنهم يحتاجون إلى الاثنين. ولذلك لا يأخذون منهما إلا نصيباً يسيراً. لأن العلم لا يُعطي نتائجه كلها إلا إذا قُبل كما هو أي بكل منافعه وكل مضاره التي تحدث عند الصدمة الأولى.

﴿فردريك الثاني امبراطور المانيا﴾

حليف العرب ونصير فلسفة ابن رشد

وإذا رام القارىء الوقوف على الصدمة الأولى التي حدثت في النصرانية في الأمم الأوروبية وبُني عليها العلم في أوروبا فكان سبباً في نهضتها واضعاف سلطة الكنيسة لأول مرة فإننا نذكرها له بالتفصيل فنقول.

بينما كان هارون الرشيد في أوج التمدن البغدادي يستعين بالنساطرة والسريان واليهود والهنود وبمن نبغ من العرب والفرس في نشر التمدن في دولته كان في أوروبا شارلمان الكبير ملك فرنسا وأوروبا كلها يصنع صنعه. ولكن شتان بين النهضتين. فإن النهضة العربية كانت يومئذ في اوجها وأما نهضة أوروبا فقد كانت في أول درجات الطفولية. وقد جمع شارلمان إليه كل أدباء عصره من المسيحيين وغيرهم ليساعدوه على نشر العلم وانشاء المدارس وسن الشرائع وتنظيم المحاكم. وأخذ هو نفسه يدرس ما كان يأمر رعيته بدرسه ليكون مثالاً لها. فكان ينام ويضع الدفاتر التي يتعلم بها الخط

اليوناني والخط اللاتيني تحت وسادته. وكان يفتقد المدارس بنفسه ويحادث طلبتها. ولا يزال عيد القديس شارلمان عيد المدارس الصغيرة في فرنسا. فيومئذ لمع في أوروبا أول برق من برق نهضتها ولم يكن للمدنية العربية دخل فيه. ويظهر أن هارون الرشيد قد سمع بميل هذا الملك الكبير إلى العلم أو أنه كان يريد محالفته على دولة الاندلس العربية التي كانت على خلاف مع دولة بغداد فأرسل من بغداد وفداً إلى أوروبا يحمل إلى شارلمان هدايا عربية في جملتها ساعة لمعرفة الوقت. فسرَّ شارلمان بها واعجب بتركيبها ورد رسل هارون الرشيد بهدايا منه. ولكن بعد وفاة شارلمان (سنة ٨١٤ مسيحية) انهدم كل ما صنعه في حياته وذهب ادراج الرياح لأنه لم يكن مؤسساً على صخر. فبعد نحو اربعة قرون قام ملك عظيم آخر يدعى فردريك الثاني وكان امبراطوراً لالمانيا. فأراد أن يصنع شيئاً يبقى ولا يذهب كما ذهب سعي شارلمان. وكان هذا الامبراطور محباً للفلسفة كارهاً لرجال الدين لأنهم كانوا يقاومونه في مشروعاته الاصلاحية ويتخذون سلطتهم على الشعب آلة لانفاذ اغراضهم السياسية. فعزم على مخالفة العرب عليهم. وقد تقدم في تاريخ فلسفة ابن رشد في أوروبا أن هذا الامبراطور كان السند الكبير لمترجمي فلسفة ابن رشد في أوروبا أنظر ص ص ١٢٩ و ١٣٤. وكان هذا الامبراطور يعرف اللغة العربية وقد تلقاها من عربي في صقلية التابعة لممالكه وكان العرب منتشرين فيها وفي نابولي. فصار بلاطه عبارة عن مجمع يضم عناصر مختلفة. فقد كان يُرى فيه اليهود يشتغلون بترجمة الفلسفة العربية وفلكيون قادمون من بغداد يلبسون قفاطين طويلة وكان فيه أيضاً خصيان وحرم للنساء على طريقة العرب. وكان فردريك يجهر بحبه للمدن العربية ومدارسها ومنائرها ويغتنم كل فرصة لنكاية الاكليروس بعلائقه مع العرب. وكان له صديق واحد بين رجال الاكليروس وهو الكردينال أوبالديني الذي كان مذهبه مادياً وهو يجهر به ولا يخاف. ولعل هذا هو

سبب الصداقة بين الكردينال والامبراطور. أما الشعب فإنه كان يقول إن لامبراطوره علاقة ببعلزبول وذلك لاختلاف الأزياء والأشكال التي كانوا يرونها في بلاطه. وقد نظموا قصائد عامية بهذا الموضوع. **ولكن كل ذلك لم يمنع** هذا الامبراطور المحب للعرب والحامي فلسفتهم والذي حالفهم على الاكليروس المسيحي وعلى الدين أيضاً **من الاشتراك في الحملة الصليبية السادسة على المشرق**. فهل في الدلائل العقلية دليل أوضح من هذا الدليل على أن تلك الحروب كانت سياسية ولم يكن لها من الدين إلا ظاهره. وماذا فعل هذا الامبراطور الكبير الذي كان رئيس الحملة على الشرق حين وصوله إلى أورشليم؟ كان يدخل إلى كنيسة القبر المقدس في أورشليم ليهزأ بالديانة المسيحية. وفي ذات يوم كان يرافقه في هذه الزيارة شيخ الحرم في القدس وقد كتب هذا الشيخ المزاح الذي كان يمزح به الامبراطور في أثناء زيارته. وكان الامبراطور يجمع إليه علماء المسلمين في الشرق ويلقي عليهم مسائل حسابية عويصة ويُرسل منها أيضاً إلى سلطان المسلمين الذي يقود جيش الدفاع عن الشرق ليرى إذا كان قادراً على حلها. وكان الوئام تاماً بينه وبين قرينه قائد المسلمين بقطع النظر عن جيشيهما اللذين لم يكونا ليرضيان عن ذلك.

أما اعداءُ هذا الامبراطور ونعني بهم الأكليروس المسيحي فإنهم صاروا يسمونه « المسيح الدجال » ويعنون بذلك أنه الدجال الذي ورد عنه أنه سيقوم لمقاومة ديانة المسيح. وقد بالغوا في اهانته فقالوا إنه يقول إن العالم مخدوع وقد خدعه ثلاثة (يعنون بذلك اصحاب الشرائع الثلاث الاسلامية واليهودية والمسيحية). ثم انتقلوا من القول إلى الفعل فقالوا إن ابن رشد الذي كان هذا الامبراطور يشتغل بترجمة فلسفته كتب كتاباً عنوانه « الغشاشون الثلاثة » فصارت هذه الكلمة عبارة عن نار يُكوى بها كل مقاوم. فكانوا إذا أرادوا نكاية أحد أشاعوا عنه أنه قال إن. العالم

مخدوع وقد خدعه ثلاثة. وفي ذلك قال الباب غريغوريوس التاسع في أحد منشوراته ـ « إن هذا الملك ملك الفساد يقول إن العالم مخدوع وقد خدعه ثلاثة. وإن اثنين منهم قد ماتا في المجد والعز واحدهم وهو المسيح مات صلباً. وفضلاً عن ذلك فإنه يقول إنه لا يجب علينا أن نصدق شيئاً إلا إذا اثبته العقل الطبيعي ونظام الكائنات » ـ وعلى ذلك قويت حجة الكنيسة في اضطهاد الفلسفة والعلم لأن انصارهما كانوا يهينون الأديان ويجحدون كل ما لا يثبته الناموس الطبيعي. أي انهم كانوا يضعون الأديان كلها في جرنٍ واحد ويلفونها بملف واحد دون أن يستثنوا واحداً منها. ذلك لأنهم إنما يبنون اعتقادهم على جحود الوحي على الاطلاق ـ أي كل وحي نزل على البشر. لاعتبارهم نزوله مناقضاً للنواميس الطبيعية المألوفة أي الثابتة بالتجربة والمشاهدة.

هكذا كانت حالة العصر الذي ظهر فيه الامبراطور فردريك. وهذه هي النتيجة التي توَصل اليها المشتغلون بالفلسفة العربية في أوروبا. ولا ننكر أن هذا التطرف أمر فظيع ولكنه يظهر من اللازم في الطبيعة أن التطرف لا يزيله إلا تطرف مثله. ولسنا نعني أن التطرف « واجب » بل نقول إنه « لازم » أي أنه ينشأ ضرورة عن تطرف آخر مقابل له. وإذا كان التطرف الديني لا يزول إلا بتطرف علمي فهل يمكن أن يحدث تطرف علمي في الأمة التي تكون فيها السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية. وهل قام في جميع بلاد الشرق منذ ظهور العرب ملك استطاع أن يعمل شيئاً مما عمله الامبراطور فردريك الثاني؟ ولو لم يعضد فردريك الثاني المشتغلين بالفلسفة ويقوّيهم ويدفع لهم الرواتب الطائلة ويستخدم العناصر الغريبة في أوروبا كالعرب واليهود كما كان خلفاء بغداد يستخدمون النساطرة والفرس والسريان واليهود والهنود أفكانت الفلسفة استطاعت أن تحيا بعده؟ كلا وإنما المهم الصدمة الأولى كما قدمنا. ومتى كانت هذه الصدمة قوية تغرس أصولها في الأرض وتمكنها فليس في

الامكان اقتلاعها بعد ذلك كما اقتُلعت أعمال الامبراطور شارلمان.

فقيام ملوك عظام في الغرب مثل فردريك الثاني ورجال عظام مثل فولتير هو السبب الحقيقي في اطلاق الفكر البشري في اوروبا وإضعاف السلطة الدينية وارجاعها إلى حدودها أما الأسباب الأخرى وفي جملتها التي ذكرها الاستاذ فهي أسبابٌ فرعية.
هناك سطران ناقصان

﴿ترك الأوروبيين الدين وسلطة رؤسائه﴾ إن القول الذي استشهد به الاستاذ عن ترك الأوروبيين الدين (الصفحة ٣٣٨ السطر ١٨) معناه لا ينطبق على غرض الاستاذ لأن ذلك القسيس البروتستنتي الذي قاله يقصد به اظهار سوء فهم المسيحيين اليوم للدين المسيحي. فكأنه يقول لهم أن رؤساء المسيحية إذا لم يعودوا إلى مبادىء الانجيل الحقيقية أي إلى مبادىء الخطبة على الجبل (الصفحة ٢٩٥ و ٣٠٨ و ٣١٤ سطر ١٠) فإن العلم الطبيعي والمبدأ الاشتراكي يسلبان منهم نفوس الرعية لأن هذه النفوس ولا سيما الخاصة لا يُرضيها شيء بعد شبعها من العلم غير المبادىء العليا. فمعنى ذلك الترك ترك المسيحية الحاضرة للتمسك بالمسيحية الانجيلية الحقيقية المنزهة عن كل نقص.

أما ترك المسيحية بتاتاً أي جحود الدين فليس هو بالفضيلة ليجوز أن يُقال انه من أسباب نهضة أوروبا. وإذا قيل ذلك في المسيحية لم يبق مانع يمنع من قوله في غير المسيحية. لأن هؤلاء الذين يجحدون الدين هم اعداء كل الأديان على السواء كما تقدم.

وأما سلطة الرؤساء وشدة ضغطهم فقد ذكرنا سببه في الصفحة ٣١٥ ومنه يُعلم أن المقصود به جمع شمل الكنيسة وتكوين وحدة الاعتقاد وحفظ

جامعة الأمة. وكل أمة تدخل في دور التنظيم وتروم حفظ نفسها لا بد لها من تقوية سلطتها إذا كانت ممن يكرهون الفناء والانحلال. واعظم دواء لهذا الافراط في السلطة فصل الدين عن السلطة المدنية. فإنه منذ حدث هذا الفصل في أوروبا صارت السلطة الدينية على أعناق الناس أخف من النسيم أي زالت منها الشدة التي اكتسبتها بالفعل من السلطة المدنية.

﴿الاقـرار بالتساهل لأمة واحدة مسيحية﴾ أمـا قـول الاستـاذ ان الأمة الانكليزية هي الأمة المسيحية الوحيدة التي يُعترف لها بالتسامح والتساهل فهو قول رجل عاقل لا يبخس الناس اشياءهم. وفضلاً عن ذلك فهو قول رجل مسلم لا يكره موافقة ساسة الانكليز على ما يرومونه من الاتفاق مع الأمة الاسلامية كما ظهر أخيراً. والجامعة في مقدمة الذين يجلّون هذه الأمة الانكليزية العظيمة التي كانت هي وفرنسا كوكبي مدنية أوروبا والعالم كما كانت الأمة اليونانية والأمة الرومانية قبلهما. ولكنا مع اعترافنا هذا لا يسعنا إلا أن ننطق بالحق. فنقول ان الخير المحض والكمال لم يوجدا بعد في أمة من الأمم. فإنك لو سألت اليوم أهل ايرلنده عن تساهل انكلترا معهم لرأيتهم يحرقون الارم عليهـا ولقصـوا عليـك مـن تاريخهم الديني والسياسي ما يُريك أن الطبيعـة البشريـة واحـدة في كـل الأمم. فإن تاريخ كنيسة ايرلنده الكاثوليكية ممتلىء بالاضطهاد. وكذلك تاريخ الكثلكة في انكلترا نفسها مع المذهب الانكليكاني. وهوذا اليوم انكلترا تصنع في مدارس بلادها عكس ما تصنعـه فـرنسـا في مـدارس بلادها. أي أنها تقوي سلطة رجال الدين على المدارس بدلاً من أن تعزلها عن الدين كما صنعـت فـرنسـا. ومعلـوم أن الأمـة لا تُجبي الضرائـب بن عناصرها المختلفة لتنفق على مذهب واحد فيها. وإذا قويت سلطة رجال المذهب الانكليكاني في انكلترا. كان في ذلك ظلم لرجال باقي الأديان. ولذلك قاومه الأحرار ورجال باقي الأديان. وما عدا هذا فقد أمكن في هذا العام أن يُختار رجل يهودي في لندن ليكون حاكماً لها ومع

ذلك لم يعترض أحد من الانكليز المسيحيين. ولكن لما انتُخب هذا الحاكم كاثوليكياً في عهد المستر غلادستون قامت على غلادستون قيامة الانكليكان وغيرهم واتهموه بخيانة الوطن كما روت ذلك رصيفتنا جريدة الرأي العام الغراء منذ مدة. ثم لا يجب أن نضرب صفحاً في هذا الباب عن اليمين التي يقسمها ملك انكلترا حين تتويجه فإنه يلقب فيها الكاثوليك من رعيته بالهراطقة. فأنت ترى من كل ما تقدم أن التساهل المطلق المطلوب غير موجود بين انكلترا وقسم من رعيتها وهم الكاثوليك اخصهم الايرلنديون. وسبب ذلك المصلحة السياسية. فالمصلحة السياسية هي أساسّ كل هذا القال والقيل في الأرض. ولا يستغرب الواقف على سياسة دول أوروبا أن يرى دولة كانكلترا تدعو المسلمين إلى الاتفاق معها في الهند وغير الهند وتتساهل معهم اكثر من تساهلها مع كاثوليك بلادها وأبناء وطنها. لأن في السياسة عجائب وغرائب.

أما قول الاستاذ أن الأمة الانكليزية قد أخذت عن العرب حكومة مستعمراتها بحرية أي اطلاق الحرية لأهلها في دينهم وعاداتهم وإقامة العدل بينهم على شرط الخضوع وإداء الجزية فهو قول مردود بكل ما لدينا من التواريخ الرومانية. فإن هذا الاسلوب لهو عين اسلوب رومه في الاستعمار. وكثير من الشرائع الأوروبية الحاضرة مبنية على الشرائع الرومانية القديمة. وحسبنا دليلاً على ذلك أن نردّ القارىء إلى تاريخ المسيح الذي نشرته الجامعة في هذا العام نقلاً عن رنان فإنه يرى فيه أن الرومانيين كانوا يحكمون فلسطين كلها بشرذمة من الجند وبحاكم واحد مقيم في اورشليم، وكانوا يطلقون الحرية لليهود في كل معتقداتهم وعاداتهم حتى أنهم كانوا يقيمون لهم في الهيكل بعض الجنود ليمنعوا الناس من اجتياز حدود محدودة فيه. وقد انفذ بنطس بيلاطس الحاكم الروماني حكم المجمع الاسرائيلي بصلب المسيح مع أنه كان متردداً فيه. وهذا أكبر دليل على أن روما أم الحرية في العالم كانت تحترم معتقدات شعوبها وأحكامهم

الدينية احتراماً مطلقاً. ولذلك قال المؤرخون انه حين سقوط روما استقلت مستعمراتها بلا جدال ولا عنف لأنها كانت تعودت على حكم نفسها ولم يكن فيها من سلطة رومه غير الاسم. فالأمة الانكليزية إنما قلدت رومه في ذلك شبراً شبراً. وكانت وارثتها في العالم.

خاتمة الأجوبة

هذا ما رأينا ذكره في هذا الباب. ونحن نعتذر في خاتمته إلى فضيلة الاستاذ لاجترائنا على مواجهة علمه الواسع بهذه الأجوبة. ولولا معرفتنا أن فضيلته من أكثر الناس ميلاً إلى مبادلة الأفكار وحرية القول لضربنا صفحاً عنها. ولكن وثوقنا من ذلك وتحققنا أن هذه المباحثة لا تكمل فوائدها المنتظرة إلا إذا استوفي الكلام في وجهيها الإيجابي والسلبي اقنعنا بوجوبها. فأجوبتنا إذاً إنما هي آراء نعرضها على القراء الذين يتتبعون هذا الموضوع ونترك لهم الحكم فيها.

ولقد كتبنا هذه الأجوبة كما يريد الاستاذ أن تُكتب أي كما كان يكتبها لو كان فضيلته هو المدافع عن رأيه. ونعني بذلك أننا كتبناها بحرية بعيدة عن كل مداراة وكل تحامل. أما المداراة فعلم الاستاذ الواسع في غنى عنها. وأما التحامل فما هو من شأننا ولا هو مما يؤثر بالاستاذ إذ وُجه به. وهنا لا يسعنا إلا أن نذكر قولاً لرصيفتنا المجلة التي تدافع عن الاستاذ وكادت تفوز بالقاء النفار بينه وبين الجامعة التي شرّفها بالميل إليها منذ صدورها. فإن هذه الرصيفة الغريبة الأطوار بعد أن اوسعت رصيفتها ورفيقتها الجامعة سباباً وشتماً بقلمها ولسانها عادت تقول في أحد أجزائها الأخيرة ان أحد رجال الدين الاسلامي بعث إلى «الجامعة»

برسالة يطعن فيها عل الاستاذ ويرد عليه وأن « الجامعة » اعقل من أن تجاريه. فالجامعة والحق يقال قد ضحكت من ثنائها هذا كما ضحكت من طعنها ذاك. ولكنها أسفت لأن تلك الرصيفة تُنزل في هذه المنزلة أفاضل الائمة أي الاستاذ وعناونها رصيفة من تعني. والحق يقال إننا وفي قولها هذا وتسميتها من « تعني » (بالحسود المتعمم) وتحاملها على كل عالم مسلم وكل فقيه في الجامع الأزهر إذا خالف ما ينشر فيها، ونسبتها مخالفته هذه إلى حسد الاستاذ لا إلى اعتقاده المبني على اقتناعه ـ كل ذلك يجعلنا بعد الآن نقبل كل ذم صادر منها للجامعة ونقابله بالابتسام. لإنها إذا كانت تفعل ذلك الفعل بمن يجب عليها لهم الاحترام والرعاية حتى أكبر الائمة في مصر فلا تُلام إذا فعلته بمن لا واجب يربطها به غير واجب الأدب البسيط. ولكن ليس كتاباً واحداً ما ورد على الجامعة كما ظنت الرصيفة. ولكنه يظهر أنها اصلحها الله قد علمت أن أكثر تلك الرسائل العديدة هي بشأنها لا بشأن الاستاذ فقط ولذلك أخذت تتقي وتحتمي بالاستاذ هذه المرة أيضاً. فالاستاذ يسامحها ولا شك على هذه الخفة كما سامحها استاذها الأول العلامة الطرابلسي المفضال الذي كان كأنه علّمها الرماية لترميه، والجامعة تسامحها أيضاً على ما افترت هي به عليها تشبهاً بأهل الفضل. ونرجو أن يكون استاذها الثاني أحسن حظاً معها من استاذها الأول. وهذه المسامحة واجبة لأنها خير عقاب لها على تطاولها على غيرها ومحاولتها إلقاء الشقاق بين الاستاذ والجامعة. هذا إذا كانت ممن يشعرون بها.

وقد كنا آلينا على نفسنا أن لا نعود إلى ذكر الرصيفة بعد ما كُتب في المقدمة عنها. ولكن هذا الخاطر أبى إلا أن يجري. فكأن بختها أقوى وأغلب لأن ذكرها ملأ مقدمة هذه الصفحات التي ستتداولها كل الأيدي وخاتمتها. فعسى أن يكون في ذلك فائدة لها تشغلها بعد الآن عن رصيفاتها.

الفهرس